

Nicolae Achimescu

EDITURA TEHNOPRESS

Str. Zimbrului nr.17

700047 Iași

Tel./Fax : 0232 260092

INDIA

RELIGIE ȘI FILOSOFIE

NICOLAI GEORGHE

ANUL IV PASTORALA

ISBN : 973-8048-38-9

 editura
Tehnopress
IAȘI

Nicolae Achimescu

INDIA
RELIGIE ȘI FILOSOFIE

Nicolai
GEORG
1.11.2010

CUPRINS

INTRODUCERE	9
I. INDIA: O SCURTĂ ISTORIE A UNUI SPAȚIU MULTIETNIC, MULTILINGVISTIC, MULTICULTURAL ȘI MULTIRELIGIOS	13
II. VEDISMUL ȘI POSTVEDISMUL	20
1. Literatura sacră	20
2. Divinități și semnificații	24
3. Cosmogonia	37
3.1. <i>Cosmogonia ṛgvedică</i>	37
3.2. <i>Cosmogonia brahmanică</i>	40
3.3. <i>Cosmogonia upanișadică</i>	43
4. Probleme de doctrină	46
4.1. <i>Omul. Elemente de fiziologie și psihologie</i>	46
4.2. <i>Mântuirea ca eliberare. Între karman și saṃsāra</i>	52
4.3. <i>Mistica upanișadică. Unirea cu Absolutul</i>	57
4.3.1. <i>Ātman-Brahman. Absolutul nediferențiat</i>	59
4.3.2. <i>Coincidența contrariilor</i>	61
4.3.3. <i>Contemplarea lui Ātman-Brahman ca lumină interioară</i>	65
5. Cultul	68
5.1. <i>Locuri de cult</i>	68
5.2. <i>Sacrificiile și sacerdoțiul</i>	71
5.3. <i>Riturile</i>	75
5.3.1. <i>Riturile domestice (grihya)</i>	75
5.3.2. <i>Riturile solemne (śrauta)</i>	78
6. Eshatologia. Cultul morților	84
6.1. <i>Eshatologia</i>	84
6.2. <i>Rituri funerare</i>	87
III. HINDUISMUL SAU „COMPLEXUL OPOZIȚIILOR“	89
1. Ce este hinduismul?	89
2. Literatura sacră	92
3. Divinități și semnificații	97
3.1. <i>Divinități masculine</i>	98
3.2. <i>Divinități feminine</i>	108
3.3. <i>Ființe și forțe supranaturale</i>	109
3.4. <i>Fitolatria, zoolatria...; cultul “vacii”</i>	110
3.5. <i>Politeism, “panteism” și “monoteism alternativ”</i> ..	113

4. Hinduismul clasic.....	118
4.1. Castele și relațiile sociale	119
4.2. Legea karmică și saṃsāra	126
4.2.1. Saṃsāra cosmică	134
4.3. Dharma și mokṣa	141
4.4. Cele patru stadii ale vieții (āśrama)	148
4.5. Sisteme filosofico-religioase (darśanas)	157
4.5.1. Vedānta	158
4.5.1.1. Vedānta preśankariană	158
4.5.1.2. Vedānta śankariană	161
4.5.2. Mīmāṃsā	167
4.5.3. Sāṃkhya	171
4.5.4. Yoga	182
4.5.4.1. Origini și tipuri Yoga	182
4.5.4.2. Treptele Yoga	185
4.5.4.3. Eliberarea finală și "puterile miraculoase" (siddhi)	197
4.5.5. Vaiśeṣika	202
4.5.6. Nyāya	206
4.6. Mistica bhakti	211
5. Hinduismul post-clasic. Secte și mișcări hinduiste	218
5.1. Śaktism-tantrism	218
5.2. Viṣṇuismul și śivaismul	223
5.2.1. Secte viṣṇuiste	224
5.2.1.1. Bhāgavata	224
5.2.1.2. Pāñcarātra	225
5.2.1.3. Rāmānuja	226
5.2.1.4. Mādhva	228
5.2.1.5. Nimbārka și Vallabha	229
5.2.1.6. Rāmāñṣi și kṛṣṇāñṣi	230
5.2.2. Secte śivaiste	231
5.2.2.1. Pāśupata	232
5.2.2.2. Școala din Kaśmir	233
5.2.2.3. Śaivasiddhānta	234
5.2.2.4. Vīrāśaiva-șii sau lingāyat-ii	235

6. Sincretism hinduisto-islamic. Sikhismul	236
6.1. Întâlnirea dintre hinduism și islam	236
6.2. Sikhismul	238
6.2.1. Nānak și succesorii săi	238
6.2.2. Doctrina sikhistă	240
6.2.3. Cultul	241
6.2.4. Sikhismul între trecut și viitor. Câteva precizări	243
7. Sincretismul hinduisto-creștin. Noi mișcări reformatoare	244
7.1. Brāhma-Samāj	245
7.2. Ārya-Samāj	247
7.3. Rāmākṛṣṇa-Mission	249
7.4. S. Radhakṛṣṇan	251
8. Situația actuală. Perspective	252
IV. JAINISMUL	256
1. Istoria jainismului: Pārśva și Mahāvīra	256
2. Doctrină și morală	260
2.1. Perioadele cosmice	260
2.2. Compoziția universului	261
2.3. Suferințele individuale și substanța karmică	263
2.4. Eliberarea	266
2.5. Asceză și morală	268
3. Situația actuală	271
V. BUDISMUL	275
1. Literatură sacră	276
1.1. Canonul hīnayānist	276
1.2. Canonul mahāyānist	280
1.3. Literatură vajrayānistă	282
2. Buddha: istorie și legendă	282
3. Budismul indian. Sectarizarea comunității întemeiate de Buddha	289
4. Viața și existența în accepțiunea lui Buddha	295
4.1. Existența ca suferință: pesimism sau realism?	295
4.2. Efemeritatea lucrurilor	299
4.3. Non-eul (anattā)	302
4.4. Condiționismul absolut (paṭiccasamuppāda)	307

5. Hīnayāna	311
5.1. Non-teismul hīnayānist	311
5.2. Cosmologia	313
5.3. Legea karmică și reîncarnarea	316
5.4. Meditația: experiență directă și personală	321
6. Mahāyāna	325
6.1. Înțelepciunea antinomică: ontologie și antiontologie	325
6.2. Credință și experiență	328
6.3. Omul desăvârșit (bodhisattva)	331
6.4. Nirvāṇa: Absolutul sau Nimic-ul absolut?	335
7. Comunitatea monahală și laicul	342
8. Morală și asceză	347
9. Vajrayāna	353
10. Situația actuală. Budismul transfrontalier	356
11. Budismul în Occident	358
BIBLIOGRAFIE	361

INTRODUCERE

S-a remarcat faptul că Asia a reprezentat totdeauna pentru Europa un fel de mit, în care Orientul “devine un ecran comod, pe care Occidentul își proiectează imaginea propriilor sale neajunsuri”¹ și care a exercitat o mare forță de atracție asupra conceptelor europene. Dacă dorim să cunoaștem realmente Orientul trebuie să depășim în primul rând acest “Orient misterios al vechiului mit occidental”.² Firește, acest lucru nu este simplu, fiindcă “miturile nu pot fi contracarate prin fapte”, iar atunci “când realitatea amenință să devoreze mitul, ne agățăm cu și mai multă îndârjire de mit”.³

De prin secolul al XVI-lea și până astăzi, mulți europeni de înaltă ținută spirituală, în încercarea de a intra în dialog cu unii gânditori religioși din India și din Extremul Orient, au trăit de fiecare dată o experiență foarte ciudată, având sentimentul că, pur și simplu, le “fuge pământul de sub picioare”, că pătrund într-un spațiu absolut necunoscut. De pildă, un creștin care “întâlnește” un reprezentant al budismului trăiește realmente acel sentiment chinuitor și incomod de a pluti cumva un timp într-un spațiu vacuum, are senzația – așa cum sublinia cineva – că “toate noțiunile prin care s-ar dori exprimarea unor cunoștințe sau experiențe se pulverizează și dispar, că se cade de fapt într-un abis și o incertitudine tot mai profundă. Încet se ajunge din nou la liman, se descoperă în fapt straturi mai profunde, mai adânci ale realității. Cât de aproape suntem însă sau nu de adevărata existență nu se poate încă spune, întrucât apar noi bănuieli, noi abisuri, noi profunzimi”.⁴

1. H. Cox, *Licht aus Asien: Verheissung und Versuchung östlicher Religiosität*, Stuttgart, Berlin, 1978, p. 124.

2. *Ibidem*, p. 185.

3. *Ibidem*, p. 190.

4. K. Kolstermaier, *Hinduismus*, Köln, 1965, p. 17.

Se pune tot mai insistent întrebarea dacă Occidentul este pregătit să recunoască Orientul, dacă filosofia occidentală este realmente disponibilă să recunoască curente de gândire orientală ca filosofie și, în consecință, să definească istoria filosofiei ca o istorie a filosofiei universale. L. Dumont nu împărtășea această părere, afirmând: "Filosofii manifestă acea tendință firească, și anume de a identifica mediul în care s-a dezvoltat tradiția filosofică cu existența umană în sine și de a condamna toate celelalte culturi ca aparținând treptei subumanului. Sub acest aspect trebuie remarcat că este vorba de un regres. De pildă, Hegel și Marx s-au arătat chiar interesați de descoperirea altor civilizații. Firește, în cazul filosofilor cu tentă politică, indiferent dacă se plasează de partea unuia sau celuilalt dintre cei doi, nu trebuie insistat"⁵. Într-un mod similar îi pune și H. Rombach lui Heidegger întrebarea critică, dacă realmente Occidentul reprezintă singurul loc al împlinirii existenței⁶. Iar filosoful japonez Y. Takeuchi consemnează: Heidegger "vorbește de sfârșitul «metafizicii occidentale», dar face acest lucru doar pentru faptul că pornește de la premisa că filosofia ar fi un produs al Occidentului; în contrast cu acesta, posibilitatea unei întâlniri a metafizicii existenței de sorginte occidentală cu metafizica Nimic-ului de sorginte orientală (în principal budistă) ar trebui să deschidă o nouă perspectivă, respectiv o extensie filosofică, care să pornească dinspre trecut spre viitor"⁷.

Referitor la întrebarea legată de ceea ce împiedică pe filosofii occidentali să recunoască speculațiile orientale despre logică, om, lume și Absolut ca pe o filosofie autentică, nu există încă un răspuns convingător. O ipoteză ar putea fi următoarea: argumentul acestui refuz ar consta în aceea că, în Orient și Occident, relația dintre filosofie și

5. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, 1967, p.21

6. Cf. H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, München, 1980, p.153.

7. Y. Takeuchi, *The Heart of Buddhism. In search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism*, New York, 1983, p.77

religie (respectiv teologie) este una diferită. De-a lungul istoriei sale, filosofia occidentală s-a separat de religie și și-a abandonat rolul său de "instanță conducătoare a existenței umane", pentru a dobândi un statut strict științific. În Orient, dimpotrivă, filosofia nu s-a distanțat niciodată de religie și a apărut totdeauna ca o "cale a transcendenței de sine a omului". Pentru "filosof", iubitorul de înțelepciune, se pune totuși întrebarea dacă înțelepciunea orientală ar viza mai puțin realitatea sau adevărul ultim.⁸

Deosebirea profundă între modul oriental de gândire și cel occidental se evidențiază mai ales atunci când, de exemplu, se afirmă că "Nimic-ul", ba chiar "Nimic-ul absolut", privit ca fundament al oricărei existențe, ar reprezenta un concept tradițional și indispensabil pentru Orientul budist. Dacă acest concept are pentru gândirea noastră europeană o conotație plină de mister, pentru gândirea budistă, în schimb, el este un principiu obișnuit și comun. Dacă ideea de "Nimic absolut" reprezintă o noțiune greu accesibilă pentru creștin, pentru budist ea este, dimpotrivă, începutul sau fundamentul oricărei gândiri. În creștinism, Dumnezeu este socotit ca fiind existența supremă, ca existență a tuturor existențelor; pentru budism însă, dimpotrivă, atașarea de existență nu este nimic altceva decât neștiință. "Nimic-ul absolut" este ridicat în mod clar la rangul de principiu metafizic, care trebuie să fie ultimul "loc" pentru tot ceea ce există, dar fără să fie existența însăși. Primind, prin urmare, această funcție metafizică de a fi izvor al întregii existențe, "Nimicul absolut" devine, în fapt, antiteza la învățătura creștină, care atribuie această funcție lui Dumnezeu.

Toți partenerii de dialog occidentali, în general, și creștini în special, constată că în budism și în Orient în general "adevărul" nu are din punct de vedere valoric nici un preț. Există o aversiune evidentă

8. Vezi J. van Bragt, *Begegnung von Ost und West. Buddhismus und Christentum*, în: H. Waldenfels und Th. Immoos, *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für H. Jumoulin SJ zur Vollendung des 80. Lebensjahres*, Mainz, 1985, pp.274-275.

față de succesiunile logice, se contestă principiul evident al contradicției, există o opoziție față de gândirea discursivă și distincție.

India încearcă, în genere, să-l transpună pe om într-un spațiu în care acesta se află în luptă permanentă cu realitatea universului. Această mentalitate își propune să descopere omului falsa iluzie pe care singur și-o face despre lumea înconjurătoare, determinându-l, în același timp, să lupte progresiv chiar cu el însuși, până ce va cunoaște adevărata "realitate" care-l guvernează. Din acest punct de vedere, existența în general se prezintă ca un câmp de luptă, în care omul luptă, pe de o parte, cu caracterul fundamental de suferință a întregului cosmos, iar pe de altă parte cu sine însuși, ca parte integrantă și formă specifică de manifestare a acestei lumi suferinde, în care este obligat să trăiască datorită ciclului reîncarnărilor.

I. INDIA: O SCURTĂ ISTORIE A UNUI SPAȚIU MULTIETNIC, MULTILINGVISTIC, MULTICULTURAL ȘI MULTIRELIGIOS

Înconjurată din trei părți de Oceanul Indian, iar la nord limitată de lanțul Munților Himalaya, India se constituie într-un adevărat continent, deosebit de restul Asiei atât din punct de vedere geografic, cât și economic, cultural și religios. Populațiile autohtone din acest spațiu, înainte de venirea indo-europenilor dinspre nordul Mării Negre, își numeau Țara *Jambudvīpa* ("insula fructului *jambu*", un fruct asemănător măslinei uscate). Actuala denumire vine de la fluviul *Sindhu*, devenit în limba veche iraniană *Hindhu* și în greacă *Indos*.

În ciuda eforturilor depuse de cercetători, nu se știe încă nimic sigur legat de populația cea mai veche care a locuit acest spațiu. Se presupune, totuși, că membrii populațiilor tribale contemporane cunoscute sub numele de *munda*, care trăiesc astăzi în India centrală și în Ceylon (Sri Lanka), ar fi urmașii populației celei mai vechi din această parte a lumii. Peste această populație au venit *dravidienii*, care erau foarte numeroși în India încă de prin mileniul al IV-lea î.d.Hr. Aceștia erau posesorii unei civilizații care a cunoscut o mare înflorire între anii 2500-1500 î.d.Hr. De departe, cele mai reprezentative exemple în acest sens le constituie ruinele celebrelor centre urbane religioase și de cultură descoperite în urma cercetărilor arheologice efectuate în Valea Indusului începând cu anul 1922. Este vorba de *Harappā*, veche cetate din teritoriul numit astăzi *Punjab*, și de *Moheñjo-daro*, situat la 400 km de gura Indusului, care a urmat un model cultural și religios identic. În plus, se pare că aceste două centre

trebuie considerate primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, ceea ce constituie un fenomen modern prin excelență⁹.

Ele erau construite pe baza unor planuri similare – o citadelă, ziduri, un sistem de salubritate avansat și, printre alte multe binefaceri ale unei vieți civilizate, un sistem de băi perfecționat. Existau construcții din piatră, iar copacii sacri erau împrejmuți, dar nu aveau temple propriu-zise, spre uimirea în special a arheologilor care se așteptau să vadă temple în vechile cetăți.

Singurele documente de care dispunem privind viața religioasă preindo-europeană sau ariană în valea Indusului sunt oferite de diferitele reprezentări artistice. De pildă, figurinele de teracotă înfățișând o femeie aproape nudă, sugerează existența unui cult al Zeitei-Mame, iar cele de femei însărcinate sau cu un copil în brațe, un eventual cult al fecundității. Alte obiecte demonstrează practica unui cult al falusului, un cult care avea să supraviețuiască, de altfel, în acest spațiu și după venirea arienilor. Judecând după peceti, apare limpede că oamenii își imaginau niște ființe supranaturale care locuiau în plante și arbori și un panteon cu multe divinități. Astfel, figurile umane gravate pe sigilii alături de un elefant, un tigr, un rinocer, un bivol etc. par a-l prefigura pe zeul indian de mai târziu *Śiva* în postura de domn și stăpân al animalelor. Iar faptul că pe unele sigilii apare și înfruntarea rituală a taurului, ca în Creta, ne face să credem că acest animal era adorat și aici.

Firește, multe dintre aceste elemente aveau să fie absorbite mai târziu de tradițiile religioase indiene propriu-zise¹⁰. Se presupune chiar că religia din *Harappā* ar prezenta multe asemănări cu diferite elemente hinduiste, care sunt cu precădere populare în regiunile dravidiene¹¹.

9. Vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, volumul I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 132.

10. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Encino, Dickenson, 1971, p. 9.

11. A. L. Basham, *The Wonder That Was India*, New York, Grove Press, 1954, p. 25.

Părerile cercetătorilor nu concordă, însă, în ceea ce privește faptul dacă civilizația din Valea Indusului a fost distrusă de către indo-arieni sau dacă a dispărut de la sine. Oricum, este evident că în jurul anului 1500 î.d.Hr. asemenea cetăți, precum *Harappā* și *Moheñjo-daro*, au dispărut fără a lăsa vreo moștenire deosebită următorilor stăpâni ai Indiei, *indo-arieni*.

Triburile indo-iraniene, care se autointitulau „nobile” (*Airya* în limba veche iraniană și *ārya* în sanscrită), au venit, după toate probabilitățile, de undeva din stepele Asiei Centrale, mai precis din nordul Mării Negre. Ele făceau parte dintr-o mare familie lingvistică, culturală și religioasă cu mai multe subgrupe. Sunt descriși a fi fost oameni robuști, nomazi, cu pielea albă, ducându-și viața ca agricultori și crescători de animale. De asemenea, ei cunoșteau foarte bine prelucrarea metalelor, roata și carul. Unele dintre aceste triburi au migrat spre apus, în Europa, altele s-au stabilit în actualul Iran, iar altele s-au îndreptat, în jurul anului 2000 î.d.Hr., spre sud, stabilindu-se în partea nordică a Indiei de astăzi. Așa cum subliniază indologii¹², societățile indo-ariene, de pe toată aria ce se întinde din Irlanda până în India, erau împărțite în grupuri, pe baza celor trei funcții: preoți, războinici și agricultori. De fapt, această întreită diviziune socială se reflectă foarte bine în structura castelor indiene de mai târziu, dar și în divinitățile adorate de fiecare grup. Astfel, zeitățile indiene *Mitra* și *Varuṇa* sunt legate de preoți; *Indra* și *Marut* suntenerate de războinici, iar zeii *Aśvini* și *Sarasvatī* sunt cinstiți de agricultori.

Noua religie răspândită de arieni în spațiul indian este cunoscută în istorie sub numele de *religia Vedelor*. Perioada vedică s-a încheiat pe la anul 450 î.d.Hr., adică odată cu apariția *jainismului* și *budismului*, deși autoritatea Vedelor a rămas constantă în India. Momentul acesta coincide și cu extinderea dominației persane asupra

¹² Remarcăm în această privință mai ales G. Dumézil, *Zei suverani ai indo-europenilor*, trad. rom., București, Univers enciclopedic, 1997; idem, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.

Punjabului, nu însă și asupra regiunii nord-estice a Gangelui. Dat fiind faptul că, sub stăpânirea persană a ahemenizilor, *Punjabul* a devenit a douăzecea satrapie, fiind obligat să plătească un mare tribut cuceritorilor, centrul politic al Indiei ariene s-a mutat acum în regiunea Gangelui, mai precis în regatul *Magadha*. Aici, noul oraș *Pataliputra* va deveni și va rămâne vreme de peste șase secole capitala imperiilor indiene ce vor urma.

După o perioadă mai nefericită, datorată conducerii unei dinastii lacome și corupte, dar și după scurta epocă de ocupație a *Punjabului* de către Alexandru cel Mare (†323), a urmat strălucita eră a primului mare imperiu indian, *Maurya* (322-185 î.d.Hr.), cu capitala la *Pataliputra*, pe malurile Gangelui. Imperiul și-a atins momentul său de maximă extensiune, cuprinzând aproape întreaga peninsulă indiană, în timpul lui *Aśoka* (272-232 î.d.Hr.), cel mai ilustru reprezentant al dinastiei *Maurya*.

Regele *Aśoka* s-a convertit la budism și a devenit un apărător energic al acestei noi religii. El a trimis călugări budiști în misiuni filantropice, educative, religioase în toate regiunile imperiului său, în țările învecinate cu India, în regatele elenistice din Asia și din nordul Africii și în unele părți din Europa. Ideea fundamentală de care era călăuzit acest mare rege – despre care unii istorici au afirmat că reprezintă pentru budism ceea ce reprezintă pentru creștinism Constantin cel Mare – a fost omenia, administrația internă și abandonarea războaielor de agresiune. El era convins că, oferind ca exemplu un guvern luminat, putea să-i convingă pe vecinii săi de meritele noii sale politici și, astfel, să devină un conducător moral al întregii lumi civilizate. Desigur, aceasta nu înseamnă că el și-a abandonat ambițiile sale imperiale, dar le-a adaptat eticii umanitare a budismului¹³.

După moartea regelui *Aśoka*, Imperiul *Maurya* începe să se destrame, mai ales datorită unor invazii străine în India septentrională.

13. Cf. A. L. Basham, *op. cit.*, p. 54. Numeroasele măsuri de reformă ale lui *Aśoka* sunt înscrise în "Edictele" sale; vezi Amulyachandra Sen, *Aśoka's Edicts*, Calcutta, The Indian Publicity Society, 1956.

Astfel, au fost ocupate, pentru perioade scurte, succesiv, unele regiuni de către regii greci din *Bactriana*¹⁴, de sciți, parți, huni și alte populații nomade din stepele Asiei Centrale, *Yueh-chi*. A urmat apoi o nouă perioadă de înflorire – după perioada *Maurya* – atât în plan cultural, concretizată mai ales în apariția celebrei arte budiste "*Gandhāra*"¹⁵, cât și în plan politico-militar, în timpul regelui *Kaniška* (sec. I î.d.Hr. sau I d.Hr.), care a reușit să-și extindă dominația și asupra Kașmirului, iar în Asia Centrală până în Turkestanul Oriental. Din păcate, imperiul său, cunoscut sub numele de *Imperiul Kușan*, s-a prăbușit sub atacurile perșilor sassanizi.

În veacul al IV-lea d.Hr., dinastia *Gupta* fondează al treilea mare imperiu indian, după *Maurya* și *Kușan*, care se va numi *Imperiul Gupta* (320-647 d.Hr.). În timpul epocii *Gupta* și în cursul câtorva secole ce au urmat, India nu a fost agresată de prea mulți invadatori, comparativ cu alte perioade anterioare. Această perioadă este cunoscută sub denumirea de "*India hindusă*", având ca fundament aceea ce specialiștii numesc sinteza brahmanică cristalizată religie – cultură – societate – ordine politică¹⁶.

14. Unii cercetători afirmă chiar că unii dintre acești regi s-au convertit la budism. Un exemplu îl reprezintă regele *Milinda* (Menandru), despre care Th. W. Rhys Davids susține că a devenit budist și că a rămas în amintire pentru celebra sa conversație cu filosoful-călugăr budist *Nāgasena*; cf. Th. W. Rhys Davids, trad., *The Questions of King Milinda*, I-II, New York, 1936. Louis Finot, în propria sa traducere a aceleiași lucrări, nu împărtășește părerea acestuia, ca și alți autori; vezi *Milinda-Pañha sau întrebările Regelui Milinda*, trad. rom. de Dumitru Scorțaru, Institutul European, Iași, 1993, p. 21.

15. Noul stil creat în arta budistă își are numele de la acela al regiunii din nord-vestul Indiei, care cuprinde astăzi Afganistanul de sud și anumite părți din Pakistan. Artă "*Gandhara*" a fost puternic influențată de arta romană orientală, atingându-și apogeul între anii 130-150 și 430-450 d.Hr. Ea se caracterizează prin reprezentarea idealizată a chipului uman. În decursul evoluției sale se remarcă printr-o spiritualizare progresivă și printr-o abstractizare formală. Vezi Franz-Karl Ehrhard și Ingrid Fischer-Schreiber (Hrsg.), *Das Lexikon des Buddhismus*, Berna., Barth Verlag, 1992, p. 98.

16. Thomas J. Hopkins, *op. cit.*, p. 82.

Începând cu anul 1000 d.Hr. au apărut în India arabii musulmani, instalând în secolul al XIII-lea o conducere sporadică în India de nord, fără însă să ajungă până în India hinduistică de sud. În cele din urmă, întregul subcontinent a căzut sub conducerea musulmană a dinastiei *Mogul* (1526-1761). Practic, domnia acestei dinastii a început după debarcarea lui Vasco da Gama pe Coasta Malabar (1498) și a continuat după fondarea companiilor engleze și olandeze (în jurul anului 1600) sau franceze (1668). Dinastia avea să dispară abia după ce India a devenit dominion britanic (1761). După cel de-al doilea război mondial, în anul 1947, India și-a obținut independența, astăzi fiind o republică federativă formată din 21 de state.

Astăzi, India se prezintă ca o țară multietnică, multilingvistică și multireligioasă. Populația ei, care numără în jur de un miliard de locuitori, este de origine foarte diferită, cuprinzând, între altele, etnii de culoare neagră, albă sau mongoli, care vorbesc o mulțime de limbi și dialecte: *munda*, *dialecte tibeto-birmene*, *limbi dravidiene* și *indo-ariene*. Cea mai mare parte a locuitorilor are ca limbă maternă fie o limbă *dravidiană* fie una *indo-ariană*. Limbile dravidiene (*telugu*, *tamil*, *malayālam* etc.) sunt vorbite, în principal, în partea de sud a Indiei. Cea mai veche limbă indo-ariană cunoscută este *sanskrită*, în care apare consemnată o foarte bogată literatură religioasă și laică. Începând cu secolul al III-lea î.d.Hr. sunt folosite, de asemenea, ca limbi literare așa-numitele limbi indo-centrale, *pāli* și *prākṛt*. Ele nu sunt o evoluție ulterioară a sanscritei, ci își au originea în anumite structuri lingvistice mai vechi, apropiate de sanscrită, dezvoltându-se paralel cu sanscrita. Din limbile indo-centrale provin limbile indo-ariene moderne, dintre care cele mai importante sunt: *hindī*, *bengalī*, *marāthī*, *pañjābī*, *gujarātī*, *rājasthānī* și *oriyā*.

Din punct de vedere religios, și astăzi, India este un adevărat caleidoscop. Tocmai de aceea nu putem vorbi despre religia Indiei, ci despre *religiile* Indiei, întrucât fiecare etapă din evoluția religiei acestora s-a transformat într-o altă religie, cu diferitele ei sisteme și

secte. Prima dintre aceste religii, cea a *Vedelor*, a fost o religie exclusivă. Ea nu a putut deveni religia întregului spațiu indian. Abia după ce a avut loc contopirea dintre elementele culturii ariene cu cele non-ariene, a apărut *hinduismul*, o religie capabilă să satisfacă necesitățile religioase ale celei mai mari părți a populației Indiei. Ulterior au apărut cele două mari mișcări religioase cu un caracter reformator, având ca rezultat constituirea altor două religii la fel de semnificative: *jainismul* și *budismul*.

În prezent, în India, alături de adepții religiilor apărute în spațiul indian, trăiesc și adepți ai unor comunități religioase străine, între care musulmani, creștini, mozaici, zoroastrieni. De asemenea, mai există și unii indieni aparținători religiilor "primitive" (în jur de 40 de milioane de adepți).

II. VEDISMUL ȘI POSTVEDISMUL

1. Literatura sacră

Religia vedică este reconstituită astăzi pe baza unor scrieri religioase cu un caracter foarte diferit. Literal, noțiunea *Veda* înseamnă “cunoaștere”, “cunoaștere sacră” și este utilizată ca denumire generală pentru o mare parte a acestei literaturi. Din punct de vedere filologico-istoric, *Veda* poate fi descrisă ca o literatură vastă, care reflectă, pe de o parte, concepțiile și trăirile religioase ale primilor invadatori arieni în India și, pe de altă parte, pe cele profesate de către aceștia în veacurile următoare.

Literatura vedică a fost scrisă în limba sanscrită și cuprinde următoarele grupe principale de scrieri: a) cele patru colecții (*samhitā*): *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* și *Atharvaveda*; în sensul strict al cuvântului, *Veda* desemnează aceste patru colecții de texte; b) *Brāhmana*; c) *Āranyaka*; d) *Upanișadele*; e) textele *Sūtra*.

Cea mai veche și cea mai importantă dintre cele patru *Vede* este socotită *Rgveda* (“*Veda* imnurilor”), cuprinzând 1028 de imnuri redactate în zece cărți. A fost compusă în a doua jumătate a mileniului al II-lea î.d.Hr. și limba în care a fost scrisă dovedește fără nici un fel de dubiu că textul reprezintă cea mai veche formă a literaturii indiene de care dispunem. Luată în sine, culegerea nu este o lucrare unitară, scrisă de un singur autor, ci avem de-a face cu imnuri compuse în perioade mult depărtate în timp una de alta și apoi atribuite unor personaje celebre. Cânturile din această culegere pot fi considerate cele mai semnificative izvoare pentru cercetarea și cunoașterea mitologiei și religiei popoarelor indo-europene. *Sāmaveda* (“*Veda* cântărilor”) conține texte imnologice preluate, în principal, din *Rgveda*. Imnurile sale erau cântate de către preoți special pregătiți în acest sens în cadrul actelor de cult. *Yajurveda* (“*Veda* formulelor

sacrificiale”) s-a păstrat în cinci colecții diferite și cuprinde formulele ceremoniale folosite la realizarea efectivă a sacrificiului de către sacerdoții respectivi. În fine, *Atharvaveda* (“*Veda* vrăjilor”) conține descântece, vrăji, formule magice folosite pentru izgonirea spiritelor malefice. Culegerea cuprinde 730 de imnuri folosite în anumite ocazii de către *brahman*, preotul care supraveghea respectarea cu strictețe a ritualului, acesta intervenind doar în situațiile în care constata încălcarea anumitor prescripții ritualice.

Brāhmana (1000-800 î.d.Hr.) sunt tratate teologice care explică actele sacrificiale și arată semnificația simbolică a amănuntelor privind aceste sacrificii. Două dintre aceste *Brāhmana* aparțin *Rgveda*: *Aitareya* și *Kaushītaki*. Cele mai importante *Brāhmana* care aparțin *Yajurveda* sunt: *Śatapatha* și *Taittīriya*. În fond, ele nu sunt altceva decât simple anexe, simple “comentarii brahmanice” ale celor patru *Vede*.

Āranyaka (“Cărțile Pădurii”) datează din perioada 800-600 î.d.Hr. și conțin instrucțiuni și meditații pentru eremiți, pentru cei retrași în pădure. Pe de altă parte, ele continuă procesul început în *Brāhmana*, în sensul detașării de actul ritual exterior și interiorizării sacrificiului. Există în aceste texte multe expuneri speculative despre o serie de teme foarte interesante, cum ar fi cele trei căi paralele presupuse a exista între ritual, macrocosmos și microcosmos.

Cea de-a patra categorie, cea mai cunoscută, este aceea a *Upanișadelor* (800 – cca. 300 î.d.Hr.), consacrate în mod deosebit misticii speculative. Au apărut într-o perioadă de criză a brahmanismului și se distanțează categoric de ritualismul acestuia, având – așa cum o arată și numele lor (literal: “stând alături de învățător”, “învățătură dată astfel”) ¹⁷ – un caracter mistico-ezoteric. Din totalul de 108 doar 14

17. Conform teoriei acreditate de L. Renou, astăzi termenul *Upanișad* ar putea fi interpretat ca deservind un întreg sistem de corespondențe precise între componentele personalității umane, elementele sacrificiale și structurile universului fizic. Vezi L. Renou, *L'Inde fondamentale* (texte selectate de Ch. Malamoud), Paris, Hermann, 1978, pp. 149-151; semnificația în sine a cuvântului *Upanișad* este abordată pe larg de P. Deussen, *Filosofia upanișadelor*, trad. rom., București, Ed. Tehnică, 1994, pp. 23-26.

sunt considerate a fi revelate. Cele mai vechi și mai importante dintre acestea sunt următoarele: *Aitareya*, *Kaushīki*-, *Chândogya*-, *Kena*-, *Bṛhadāraṇyaka*- și *Taittīriya-Upanishad*. Primele două aparțin *Rgveda*, a treia și a patra *Sāmaveda*, iar ultimele două aparțin *Yajurveda*¹⁸.

Literatura Sūtra (*sūtra*: “fir”, “fir conducător”) se constituie din manuale foarte apropiate de textele *Brāhmaṇa*, care cuprind reguli scurte legate de ritualuri și viața morală. Practic, există două grupe de izvoare *sūtra*, și anume *Śrauta-Sūtra* care conțin instrucțiuni practice privind derularea marilor sacrificii, și *Grihya-Sūtra*, care prezintă prescripții referitoare la ceremonialurile private, desfășurate acasă.

Cele patru *Veda*, *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* și *Upanișadele*, adică *Veda* în sensul larg al cuvântului, au apărut – în concepția indienilor – la începutul timpului. Ele nu sunt opera oamenilor, sunt revelație divină și sunt desemnate ca *śruti* (“ceea ce s-a auzit”). Deși literatura *Sūtra* este de origine umană, totuși ea este considerată ca o tradiție cu deplină autoritate. Indienii numesc această parte a literaturii vedice *Smṛti* (“tradiție”). Textele *Smṛti* au apărut, în principal, pe la începutul erei creștine și se deosebesc de *Vede* prin faptul că formulele sacre cuprinse în ele nu mai provin de la un Absolut impersonal. În plus, în vreme ce *Vedele* sunt accesibile doar membrilor castelor superioare, dar în special brahmanilor, *Smṛti* se adresează întregii comunități, inclusiv celei de-a patra caste, aceea a servitorilor sau *śūdra*.

Scripturile vedice se transmiteau în vechime doar pe cale orală. Acest fapt părea un lucru aproape incredibil pelerinilor veniți din afara Indiei, cum este cazul pelerinului chinez Fa Xian, care a exclamat: “Brahmanii recită o sută de mii de versete din mintea lor!”¹⁹. De

18. După cum s-a putut observa, fiecareia dintre cele patru *Vede* îi este asociat un grup de *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* și *Upanișade*.

19. “Ei transmit *vinaya* de la maestru la discipol prin tradiție orală și nu le scriu niciodată”. “În India de nord nu se află nici un manuscris pe care să-l pot copia”. Vezi *Biografia lui Fa Xian*, *Taishō Tripitaka*, vol. 51, p. 864 h.; apud H. Nakamura, *Orient și Occident: O istorie comparată a ideilor*, trad. rom., București, Humanitas, 1997, p.33.

asemenea, când savanții occidentali au început să publice pentru prima oară ediții critice din *Vede*, ei au consultat “manuscrisele vii”, adică pe brahmani, a căror memorie era mult mai exactă decât manuscrisele propriu-zise. În convingerea brahmanilor, scrierea și copierea textelor ar fi putut da naștere mai ușor la erori decât păstrarea și reproducerea acestora din memorie. Chiar cea mai mică greșeală de asimilare a scripturilor era considerată un păcat de neiertat. De altfel, în vechime găsim o situație similară și în Occident, în Galia unde, potrivit lui Iuliu Cezar²⁰, druzii “socotesc că religia nu permite consemnarea în scris a învățăturii lor...”, pentru că, între altele, “cei mai mulți, bizuindu-se pe scris, sunt în general mai puțin sânguincioși în învățarea pe de rost și nu mai acordă atenție memoriei”²¹. Și tot la fel, în vechea Japonie, miturile și ritualurile erau transmise generațiilor următoare prin intermediul memoriei de către grupările sacerdotale ereditare de pe lângă curtea imperială²².

Astăzi, *Vedele* nu mai prezintă decât o importanță “arheologică”. Scrise într-o sanscrită mai mult sau mai puțin arhaică, ceea ce le face accesibile doar unui număr limitat de brahmani erudiți, ele n-au fost niciodată traduse în vreuna dintre limbile curențe ale Indiei. Transmiterea lor tradițională orală, de la maestru la discipol sau din tată în fiu, se mai păstrează doar la câteva generații de brahmani tradiționaliști, cu precădere în sudul Indiei. Pe de altă parte, solemnul sacrificiu vedic și-a pierdut mult din semnificația sa de odinioară, ba chiar a căpătat o notă desuetă, iar marile divinități vedice au intrat într-un con de umbră. La drept vorbind, doar literatura upanișadică rămâne vie și actuală, mai ales datorită comentariilor celebrului filosof Śaṅkara (sec. al VIII-lea)²³, întemeietorul sistemului *Vedānta*.

20. *De Bello Gallico*, VI, 14; cf. versiunea rom. C. Iulius Caesar, *Războiul galic. Războiul civil*, București, Ed. Științifică, 1964, p. 219.

21. Cf. A. C. Bouquet (ed.), *Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of His Sixtieth Birthday*, London, George Allen and Unwin, 1951, p. 155.

22. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 33-34.

23. Vezi M. Hulin și L. Kapani, *Hinduismul*, în: J. Delumeau, *Religiile lumii*, București, Humanitas, 1996, p. 336.

2. Divinități și semnificații

După cum arată textele vedice, experiența religioasă a omului din acea vreme era centrată pe lumea de aici. Există o strânsă corelare între lumea naturii, cosmos și viața comunitară a omului. Fenomenele naturale erau ele însele fie divinizate, fie strâns legate, aproape în fiecare aspect, de sentimentul divinului sau al sacralului. Pentru poezii vedici, vântul, ploaia, soarele, stelele erau realități vii, ele alcătuiau o parte incontestabilă a vieții spirituale. Multe dintre imnurile vedice nu erau adresate unui anume zeu al soarelui, unui zeu al lunii sau unui zeu al focului etc., ci însuși soarele, însăși luna, focul sau chiar fulgerul coborând din nori reprezentau manifestări ale sacralului, ale numinosului.

Pe de altă parte, în *Rgveda*, de pildă, descoperim o reprezentare antropomorfică a zeilor, similară altor divinități indoeuropene, cum ar fi cele grecești: li se atribuie cap, față, ochi, brațe, mâini, picioare și alte părți ale corpului omenesc. Formele zeilor sunt însă deseori neclare, iar anumite membre sau părți ale lor sunt concepute strict figurativ, pentru a le descrie acțiunile. De exemplu, limba și membrele zeului focului nu reprezintă nimic altceva decât flăcările sale; brațele zeului soarelui sunt razele sale, iar ochiul său reprezintă discul solar²⁴.

Între zeii care reprezintă diferite fenomene ale naturii amintim, în primul rând, pe *Dyaus pitar*, părintele cerului²⁵, numit de multe ori și părintele multora dintre celelalte divinități vedice. El se afla într-o relație foarte strânsă cu zeița *Pṛthivīmātar* ("Mama-Pământ").

După cum arată *Mircea Eliade*²⁶, este cert că atât zeul vedic *Dyaus*, apoi italicul *Jupiter*, elenul *Zeus*, cât și zeul germanic *Tyr-zio* nu sunt altceva decât forme istorice evolute ale unei divinități uraniene

primordiale, *Diāus*, comune tuturor triburilor ariene, și că ele dezvăluie, prin chiar numele lor, binomul original "lumină (zi)" – "sacru"²⁷.

Dyaus s-a bucurat, desigur, cândva, de autonomia unei divinități reale, anumite urme în acest sens fiind consemnate în textele vedice: perechea "Cerul și Pământul" (*Dyāvāpṛthivī*)²⁸, invocația adresată "Cerului Tată"²⁹, către "Cerul care știe totul"³⁰. De altfel, hierogamia, atotștiința, creativitatea sunt atributele specifice unei autentice divinități uraniene. Ulterior, însă, *Dyaus* se "naturalizează", el încetează să mai exprime *sacralul* ceresc, de acum el nu va mai îndeplini funcția unui zeu suprem ceresc.

O altă divinitate a naturii este *Ushas*, zeița zorilor zilei, Aurora, care a inspirat și căreia îi sunt consacrate multe și frumoase imne din *Rgveda*. Îmbrăcată în lumină, ea apare la răsărit, își descoperă grațiile și alungă noaptea. Ea este o dansatoare cu sâni descoperiți. Lumina ei trezește tot ceea ce este viu la viață, păsările zboară din cuiburile lor, iar oamenii o pornesc după mâncare. De asemenea, zeul *Sūrya*, zeul soarelui, era privit ca o divinitate care trezește oamenii, stimulându-i spre activitate. El spionează întreaga umanitate și observă toate faptele bune și rele ale oamenilor; tot la fel, alungă bolile și visele rele. Soarele mai era invocat și sub numele *Savitar* ("Cel care îmbărbătează"). El călătorește în carele sale de aur și observă toate creaturile. Asemenea lui *Sūrya*, el trezește dimineața toate vietățile, iar seara trimite la odihnă toate animalele și pe toți oamenii. De asemenea, în imnele vedice, el este implorat să izgonească toate duhurile rele. Luna despre care se vorbește în anumite imnuri ca despre un fenomen al naturii, nu apare în *Rgveda* ca o divinitate de sine stătătoare. Desigur, anumiți cercetători au încercat să identifice diferite divinități vedice cu zeul lunii, însă nici una dintre teoriile lansate până acum n-a fost suficient de convingătoare.

24. A. A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, New York, D. Appleton and Co., pp. 71/72.

25. Poezii rigvedice se adresau acestui "tată ceresc" cu forma de vocativ "*Dyaus pitāḥ*" ("O, Tată Cer!"); vezi *Rgveda*, VI, 51, 5 etc.

26. M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Humanitas, 1992, p. 79.

27. Cf. în sanscrită *div* - "a străluci", "zi"; *dyaus* - "cer", "zi"; apoi *dios*, *dies*, *deivos*, *divus*; apud *ibidem*.

28. *Rgveda*, I, 160.

29. *Atharvaveda*, VI, 4, 3.

30. *Ibidem*, I, 32, 4.

Parjanya, zeul ploii, avea rolul de a ajuta plantele să răsară și de a le nutri. Prin aceasta, el simboliza nu doar fertilitatea în general, în sensul că simboliza sămânța plantelor, ci constituia chiar “embrioul” vacilor, iepelor și femeilor.

După cum spuneam, diferitele fenomene ale naturii apar uneori ca fenomene fizice iar alteori ca divinități. Nu arareori, este dificil de făcut distincție când acestea sunt concepute ca înseși fenomene ale naturii și când ca întrupări divine ale respectivelor fenomene naturale. Acest lucru este valabil, de pildă, pentru vânt, care apare desemnat în imnurile vedice sub două denumiri: *Vāta* și *Vāyu*³¹. Cele două nume sunt folosite atât pentru vânt ca divinitate cât și pentru fenomenul natural în sine; totuși, denumirea de *Vāta* este utilizată cel mai frecvent pentru a desemna vântul ca fenomen al naturii. Chipul său nu poate fi descris, îl auzim doar cum suflă. *Vāta* este numit respirația (*ātman*) zeilor³², iar despre *Vāyu* se spune într-un imn³³ că ar proveni din suflul (*prāna*) omului primordial. *Vāyu* pare să fi avut o anumită semnificație cultică; el este invitat deseori să bea *soma* și este primul din rândul zeilor care primește o înghițitură din această băutură sacră.

Două divinități foarte semnificative prin rolul pe care îl joacă în desfășurarea sacrificiilor vedice și care reprezintă totodată personificări ale unor fenomene fizice erau *Agni* (“focul”) și *Soma* (nume al unei plante și al băuturii sacre extrase din aceasta).

Zeul vedic al focului, *Agni*³⁴, este cu precădere un zeu al sacrificiilor. Focul poartă jertfele de pe pământ la zeii cerești³⁵. De asemenea, arienii vedici credeau că *Agni* îi conduce pe ceilalți zei spre

31. Cf. latină: *ventus*; germană: *wehen* – “a sufla” *Wind* - „vânt”.

32. *Rgveda*, X, 168.

33. *Ibidem*, X, 90.

34. Cf. latină: *ignis*; engleză: *ignition*.

35. Arienii vedici “privesc focul care își aruncă flăcările în sus drept o ființă vie care înghite oblațiile, acționând în același timp ca mesager către zeii cerești. Ei nu se roagă unui spirit al focului, ci chiar focului însuși, conceput în manieră religioasă, dar încă fenomenal, ca o creatură divină, plină de viață și putere”. W. Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, New York, Yale University Press, 1923, p. 50.

locul unde se aduceau sacrificiile, întrucât el cunoaște atât drumurile spre zei cât și pe cele spre pământ. Prin urmare, el era socotit un fel de călăuză a zeilor și oamenilor. Brahmanii îl considerau drept arhetipul ceresc al sacerdoțiului. Pentru ei, el este sacerdotul sacrificial divin³⁶. Datorită rolului său principal în conducerea sacrificiilor, *Agni* reprezenta veriga de legătură dintre zei și oameni. De asemenea, era zeul care proteja casele oamenilor, alungând beznele, îndepărtând diavolii, apărând de boli și de vrăji. Tocmai de aceea, relațiile lui *Agni* cu oamenii erau mai strânse decât cele cu alți zei, fiind totdeauna invocat cu foarte mare încredere³⁷.

Ca *principiu cosmic*, *Agni* este o verigă de legătură între cele trei lumi; el apare în cer, în atmosferă și pe pământ. Zeul se naște zilnic pe pământ, și anume atunci când omul aprinde focul prin frecarea a două bucăți de lemn uscat: bucata de lemn de deasupra este tatăl său, iar cea de jos mama sa. De asemenea, *Agni* este numit *apām napāt* (“zeul apei”), întrucât el se aprinde în apele atmosferice, adică în norii furtunii, coborând pe pământ sub forma fulgerului³⁸. În cer, zeul se naște în fiecare dimineață sub chipul soarelui.

După cum aminteam, ca și *Agni*, zeul *Soma* juca și el un rol deosebit de important în cadrul actelor sacrificiale. Însă, este dificil de stabilit când *Soma* reprezintă divinitatea propriu-zisă în sine și când această noțiune desemnează doar planta sau băutura *soma*, extrasă din aceasta³⁹. Firește, despre această a doua semnificație a termenului

36. “Îl cânt pe *Agni*, capelanul, zeul sacrificiului, preotul, închinătorul, care ne umple de daruri”; *Rgveda*, I, 52, 2.

37. “Du-ne, *Agni*, spre belșug pe drumul cel bun... cruță-ne de greșeala care ne rătăcește... cruță-ne de boli. Apără-ne mereu, *Agni*, cu neobosita-ți pază... Nu ne părăsi în mânia celui vicelan...”; *ibidem*, I, 187, 1/5.

38. “Când te năpustesti asupra arborilor ca un taur flămând, lași în urma ta o dără neagră...”; *ibidem*, I, 58, 4.

39. Este cert că mai târziu, planta aceasta folosită în primele secole de către indo-arieni în scopuri rituale a fost înlocuită de alte specii botanice. *Soma-haoma* este formula indo-iraniană a băuturii “nemuririi” (*amrita*); este probabil ca ea să se fi substituit băuturii indo-europene *madhu*, “hidromelul”. Vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 221.

vom vorbi mai pe larg când vom aborda problema sacrificiilor și ritualurilor vedice legate de acestea.

Ca divinitate, *Soma* se impune prin atribute similare celor conferite mai tuturor zeilor în general: este atotvăzător, înțelept, victorios, generos etc. El este considerat prietenul și ocrotitorul altor zei, dar mai ales al zeului *Indra*. De asemenea, el este numit Regele *Soma*, cu precădere datorită importanței sale rituale. În literatura brahmanică, *Soma* este identificat frecvent cu luna, iar în sanscrita clasică noțiunea de *soma* apare ca un termen uzual pentru “lună”.

Celelalte divinități vedice nu sunt forțe personificate ale naturii sau fenomene fizice. Desigur, câteva dintre acestea apar strâns corelate cu diferite fenomene ale naturii, dar nu se poate confirma clar dacă în asemenea cazuri este vorba realmente de trăsături primordiale ale acestor divinități.

Varuṇa apare în multe imnuri împreună cu zeul *Mitra*. Ambii sunt desemnați ca *asura* (“domn puternic”) ⁴⁰. În *Rgveda*, și alți zei apar purtând același nume ⁴¹, iar în anumite cazuri chiar unii demoni – adversari recunoscuți ai zeilor – sunt desemnați ca *asuras*. Mai mult decât atât, mai târziu această denumire este consacrată exclusiv demonilor ⁴².

Varuṇa este conceput ca cel care menține ordinea firii și ordinea morală, este rânduitorul legilor naturii. El a statornicit cerul și pământul, este omniprezent și apărătorul întregului univers, suportul cerului și pământului ⁴³. Fiind garantul ordinii morale, *Varuṇa* îi

40. Vezi, de pildă, *Atharvaveda*, I, 10, 1 etc.

41. *Ibidem*, VI, 83, 3.

42. Textele vedice fac chiar aluzie la conflictul declanșat între zei (*deva*) și *asuri*. Acest conflict apare pe larg prezentat și comentat în epoca post-vedică, în textele *Brāhmaṇa*. Succesul zeilor în lupta contra asurilor s-a datorat faptului că *Agni* i-a abandonat pe aceștia din urmă, fiindcă nu posedau sacrificiul (*Rgveda*, X, 124; V, 5). De fapt, acest conflict mitic reflectă lupta “zeilor tineri” (*deva*) împotriva unor divinități primordiale sau, în termeni cosmogonici, trecerea de la o epocă primordială la epoca actuală, de la o “stare” haotică la o lume organizată, la un “Cosmos”. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 209.

43. Cf. *Rgveda*, V, 85.

pedepsește cu strășnicie pe cei păcătoși. De asemenea, el este un zeu atotștiutor și un martor constant al adevărului și minciunii. Nici o faptură nu poate gândi sau săvârși vreo faptă fără a fi observat de către acest zeu.

Ordinea impusă de *Varuṇa* se identifică cu *legea cosmică* (*ṛta*). *Ṛta* este legea care cuprinde întreaga lume, pe care nu doar oamenii, dar chiar și zeii trebuie să o respecte necondiționat ⁴⁴: ea este garantul întregii ordini cosmice, morale și liturgice. Căile urmate în viață de către cei buni, care respectă *ṛta*, se numesc *vrata* ⁴⁵. Pentru vedici, universul în ansamblul său era un întreg ordonat perfect ⁴⁶.

Pe de altă parte, tot de *Varuṇa* se leagă foarte strâns conceptul de *māyā* ⁴⁷. Desigur, această corelație pare oarecum antinomică în cazul acestui zeu care este păstrătorul și garantul ordinii cosmice. În *Rgveda*, *māyā* semnifică o schimbare cu caracter nociv a ordinii existente, schimbarea demonică și iluzorie, dar în același timp și “stricarea stricăciunii” ⁴⁸, adică distrugerea a ceea ce este rău, pe linia restabilirii unei ordini alterate și schimbării în bine. De aici se poate trage o concluzie foarte simplă: există *māyā* rele și *māyā* bune. Primele vizează în special “vicleșugurile”, “vrăjile”, mai ales cele de transformare demonică, ca în cazul șarpelui *Vṛtra*, *māyin*-ul sau magicianul, prin excelență, așa cum rezultă din lupta acestuia cu zeul *Indra*. Firește, o

44. *Ṛta* a fost uneori comparat cu conceptul grec despre *moira* și cu cel chinez de *dao*, dar, la fel ca acestea, n-a fost niciodată personificat. Termenul a încetat să mai fie utilizat în India chiar înainte de apariția budismului, dar conceptul de lege cosmică a dominat gândirea indiană ulterioară, fiind exprimat prin alte noțiuni (*karma* sau *dharma*). Vezi T. W. Rhys Davids, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Some Points of Indian Buddhism*, ediția a II-a, London, Williams and Norgate, 1891, pp. 279-289.

45. *Rgveda*, IX, 121, 1; X, 37, 5.

46. Aceeași concepție era împărtășită, de altfel, și de vechii greci; vezi Platon, *Opere I*, Editura Științifică, București, 1974, p. 371.

47. Etimologic, termenul *māyā* este derivat de către aproape toți lingviștii, din rădăcina *māy* – “a schimba”. Vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 211.

48. Vezi G. Dumézil, *Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et Rome*, în: *Rev. Études Latines*, 32, 1954, p. 142 sq.

asemenea *māyā* distruge ordinea cosmică, împiedică de pildă mersul soarelui sau ține apele legate, provocând secetă etc. *Māyā* bune, însă, dimpotrivă, restabilesc ordinea cosmică, sunt tocmai un fel de “anti-*māyā*”, sunt *māyā* de luptă împotriva forțelor demonice, sunt *māyā* creatoare de forme și ființe, pe care zeul *Varuṇa* le folosește din plin. *Māyā* cosmologică poate fi considerată ca un echivalent pentru *ṛta*. Astfel, descoperim multe pasaje prezentând alternanța zilei cu noaptea, mersul soarelui, căderea ploii și alte fenomene care țin de *ṛta*, ca rezultate ale acestei *māyā* cosmologice, creatoare⁴⁹.

Zeul *Mitra* nu apare în Vede portretizat cu prea multe trăsături care să-i aparțină în exclusivitate și care să-l individualizeze pregnant față de ceilalți zei. De cele mai multe ori, el apare în compania zeului *Varuṇa*. De altfel, lui i-a fost dedicat un singur imn, în care apare independent de ceilalți zei vedici. El este zeul prietenos, care întrușchipează cel mai bine armonia și înțelegerea între oameni. Acest lucru îl ilustrează însăși etimologia numelui său – “pact”, “acord”, “prietenie”. Soarele este ochiul său⁵⁰; de aceea, el vede totul, nu-i scapă nimic.

În epoca vedică târzie, *Mitra* este identificat cu ziua iar *Varuṇa* cu noaptea. Totuși, această opoziție dintre cei doi zei – după cum subliniază mulți cercetători⁵¹ – nu este una de ostilitate sau de rivalitate, ci exclusiv de solidaritate și complementaritate, omologate în varianta “soare divin – soare nocturn”. Cele două divinități, cu ideile și conduitele lor, sunt la fel de utile vieții oamenilor și cosmosului. Când sunt opuse, ele nu se plasează automat una de partea “bună”, cealaltă de partea “rea”. Mai mult decât atât, în imnuri, nu numai că opera lor comună este în general atribuită, cu toate aspectele ei, cuplului ca întreg, dar se întâmplă uneori ca unul dintre cei doi zei, numit singur, să apară ca

49. M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 211 sq.

50. *Taittīriya-Brāhmaṇa*, III, 1,5,1.

51. Vezi mai pe larg, G. Dumézil, *Zei suverani ai indo-europenilor*, ed. a III-a, trad. rom., București, Univers Enciclopedic, 1997, p. 55 sq.

fiind delegatul cuplului și să-și asume caracteristicile și modalitățile de exprimare ale amândorora, chiar acelea care sunt atribuite în mod diferențiat celui alt atunci când se face distincția între ei.

Binomul *Mitra-Varuṇa*, care, încă din cele mai vechi timpuri, juca un rol considerabil ca expresie prin excelență a Suveranității divine, a fost, tocmai de aceea, folosit mai târziu ca formulă exemplară pentru toate cuplurile antagonice, opozițiile complementare.

Mama zeilor *Varuṇa* și *Mitra* este zeița *Aditi*, care este și mama altor divinități. Fiii ei constituie laolaltă o grupă specială de divinități: *ādityas*. În afară de *Varuṇa* și *Mitra*, mai trebuie amintit *Aryaman*, ocrotitorul arienilor; el patronează toate problemele legate de ospitalitate și încheierea căsătoriilor.

Fără îndoială, cel mai semnificativ zeu din vechiul panteon vedic a fost *Indra*. Acesta este invocat în aproape un sfert dintre cele peste o mie de imnuri din *Rgveda*. *Indra* este reprezentantul divin al marelui ideal al acestei epoci; mai precis, el este războinicul viteaz, care a condus poporul său victorios spre India, spre noua lui țară, și care dovedește și în continuare, în fiecare zi, o deosebită vitejie în timpul luptelor în care sunt cucerite noi și roditoare regiuni. De aceea, *Indra* este considerat și divinitatea cea mai activă dintre zeii vedici. El este un războinic agresiv, intrând în luptă în carul său din aur, tras de patru cai de culoare maro-gălbui. În mâna dreaptă ține arma sa temută, *vajra* (“tunetul”)⁵². În timpul luptei, el îi biruie pe adversarii zeilor și oamenilor și capturează o mare pradă de război. *Indra* este descris ca un uriaș de o mărime și o forță inimaginabilă. Foamea și setea care îl caracterizează sunt pe măsura dimensiunilor sale; el poate consuma cantități enorme de carne și poate bea lacuri întregi de *soma*. Băutura aceasta sacră era foarte importantă pentru *Indra*, fiindcă, după ce o consuma, căpăta forța necesară pentru a săvârși faptele de vitejie amintite. În imnurile vedice, el este deseori invitat să participe la sacrificiul *soma*, când se consuma această băutură, pentru a primi noi forțe, pentru a-i birui pe dușmani în luptă și a captura prada de război pentru adepții săi.

52. *Rgveda*, I, 32.

Cea mai mare faptă de vitejie a lui *Indra* este lupta sa împotriva lui *Vṛtra*, șarpele sau dragonul așezat pe munte, unde "leagă" apele, provocând secetă. În timpul acestei lupte înverșunate, cerul și pământul se cutremură. În cele din urmă, *Indra*, redescoperindu-și forțele, după ce a consumat *soma*, retează capul monstrului cu *vajra* sa și eliberează apele⁵³.

Indra nu ucide însă o singură dată dragonul, ci în mod repetat, și este rugat să îl ucidă mereu pe *Vṛtra* și în viitor, ca să dea drumul apelor. Din această perspectivă, jertfirea dragonului constituie premisa pentru o continuitate a vieții, pentru biruința vieții asupra morții tocmai prin moarte, prin sacrificiu, dar nu printr-un oarecare sacrificiu, ci printr-un sacrificiu violent.

În lupta sa, *Indra* primește deseori sprijin din partea *Marușilor* (*Maruts*), o oaste de luptători tineri, de aceeași vârstă. Mari și puternici, înarmați cu lănci scânteietoare, ei zboară prin aer în care din aur. Când apar ei, totul se cutremură; tunetul, ploaia și vântul urmează drumul lor. În timpul luptei, ei cântă, pentru a transmite puteri suplimentare zeului *Indra*.

Cei doi zei *Aśvini*⁵⁴ sunt invocați deseori în *Rgveda*. Ei sunt frați gemeni, nedespărțiți ca cei doi ochi, ca cele două mâini sau ca cei doi sâni. Cu toate acestea, se spune despre ei că s-au născut separat. *Aśvinii* poartă grijă de fertilitate și sănătate, ei sunt aceia care dăruiesc copii soției unui bărbat steril, ei fac ca laptele vacii să curgă din nou și tot ei se preocupă ca fecioarele să se căsătorească. În același timp, ei sunt medici cerești, care îi ajută pe cei bolnavi și pe cei suferinzi. Ei pot vindeca chiar orbi și ologi.

53. S-a propus chiar o teorie în acest sens, conform căreia termenul *vṛtra* ar însemna "dig" și că mitul acesta reprezintă faptul istoric al distrugerii digurilor construite de autohtonii din Valea Indusului de către invadatorii arieni. Cf. D.D.Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Book Depot, 1956, f.p.; apud H. Nakamura, *op. cit.*, nota 21, p. 39. Totuși, această teorie pare puțin plauzibilă.

54. Cei doi *Aśvini* (literal "călăreții") sunt comparabili cu *dioskouroi* greci sau *castorii* din religia vechilor romani; Cf. N. Achimescu, *Istoria și filosofia religiilor la popoarele antice*, Iași, Editura Junimea, 1998, p. 306. Mai sunt cunoscuți sub numele de *Nāsatyas*.

Zeul care se preocupă de bunăstarea poporului este *Pūṣan*. El este invocat ca cel care cunoaște drumurile și toate cărările, fiind protectorul și stăpânul drumurilor. Toți călătorii din perioada vedică îi cereau protecție pentru a putea evita toate primejdiile care îi pândeau când se deplasau într-o anumită direcție. De asemenea, cu ajutorul său, oricine putea descoperi o pajiște bună, zeul protejându-l pe respectivul și turmele sale de vite. Tot zeul se îngrijea să readucă la turmă vitele rătăcite, motiv pentru care era numit "protectorul vitelor" (*paśupā*). Deseori, *Pūṣan* este corelat cu soarele, iar comentatorii indieni îl identifică chiar cu soarele.

Vishnu, care este invocat doar în câteva imnuri vedice, pare să fi îndeplinit o funcție de reglementare a ordinii cosmice. Trăsătura sa esențială o reprezintă cei trei pași făcuți prin care măsoară pământul⁵⁵. Doi dintre aceștia sunt vizibili pentru om, însă cel de-al treilea, cel mai înalt, transcende în mod absolut spațiul uman. El instituie "anul" (constând din patru anotimpuri – fiecare a câte 90 de zile și nopți), similar unei roți care se pune în mișcare. În lupta împotriva dragonului *Vṛtra*, *Vishnu* creează spațiu pentru *Indra*⁵⁶. Prin pașii mari făcuți de el, *Vishnu* creează spațiu pentru *Indra* în timpul luptei acestuia. Astfel, se afirmă despre *Vishnu* și *Indra* că ei ar fi cei care ar fi extins în comun spațiul atmosferic și cosmic. În literatura brahmanică, cei trei pași ai lui *Vishnu* sunt corelați evident cu pământul, atmosfera și cerul, zeul fiind identificat cu sacrificiul⁵⁷. Preotul care aduce sacrificiul îl imită pe zeul *Vishnu*, făcând cei trei pași ai lui *Vishnu* pe locul unde se săvârșea sacrificiul. Prin această identificare cu *Vishnu*, sacerdotul cuprindea întreg universul: pământul, spațiul atmosferic și cerul.

O divinitate mai aparte în panteonul vedic o reprezintă *Rudra*, care apare la fel de neprietenos atât în relațiile cu ceilalți zei cât și cu oamenii. El îi terorizează pe oameni prin furia sa demonică și îi ucide prin tot felul de boli și catastrofe naturale. Avea un păr împletit⁵⁸, brun

55. *Rgveda* I, 155, 6.

56. *Ibidem*, V, 5.

57. *Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 9, 3, 9 sq.

58. *Rgveda* I, 114, 1, 5.

închis⁵⁹, pântecul său era negru și spatele roșu. Totdeauna umbla înarmat cu arc și săgeți, îmbrăcat în piei de animale, și băntuia prin munții cei mai izolați și fioroși.

Caracterul malefic al acestui zeu apare ilustrat mai evident în literatura postvedică. El locuiește în păduri și jungle sălbatice, stăpânește peste toate fiarele sălbatice⁶⁰ și peste toți cei izolați de societatea ariană. Dacă ceilalți zei locuiesc undeva în răsărit, el locuiește în nord, în munții Himalaya. Fiind o divinitate de tip contrar, *Rudra* nu poate participa la sacrificiul *soma*, la care participă ceilalți zei, ci are parte doar de anumite ofrande alimentare aruncate pe pământ, de resturile care rămâneau de la unele sacrificii sau de diferite ofrande din sacrificiile vătămate⁶¹.

În general, *Rudra* simbolizează atât în *Vede* cât și în *Brahmane* tot ceea ce este haotic, nociv, imprevizibil. Cu toate acestea, el are și o latură mai "prietenosă", fiind denumit *Śiva* ("binevoitorul", "prietenosul"). Este evident că un zeu care aduce atâtea prejudicii, se poate, totuși, de asemenea, abține de la săvârșirea răului. De aceea, de multe ori, el este invocat să cruțe familia și animalele acesteia. În anumite cazuri sunt elogiate calitățile sale taumaturgice: el este cel mai cunoscut dintre medici, cunoaște mii de mijloace de vindecare a oamenilor și animalelor.

Divinitățile feminine par, în general, să nu fi jucat un rol prea important în viața religioasă din perioada vedică. Am amintit deja despre *Pṛthivī*, *Aditi* și despre *Ushas*, cea mai importantă dintre divinitățile feminine. De asemenea, poezii vedici personificau diferite râuri, între care locul principal îl ocupa *Sarasvatī*. Această zeiță era invocată împreună cu surorile ei, respectiv celelalte râuri din partea nord-vestică a Indiei, fiind socotită mama tuturor râurilor. Ea era cea care dăruia putere de viață și urmași. În literatura brahmanică, ea este identificată cu *Vāc* ("Cuvântul"), care apare reprezentată uneori ca o zeiță. Chiar

59. *Ibidem*, II, 33, 5.

60. *Śatapatha Brāhmaṇa*, XII, 7, 3, 20.

61. *Ibidem*, I, 7, 4, 9.

și apele, *āpas*, apar ocazional personificate în *Rgveda*. Arienii vedici vorbesc despre ele ca despre fecioare sau zeițe și le invită uneori să ia parte la sacrificii. Ele au puteri taumaturgice și purificatoare. Se crede că toți cei ce intrau în apă se purificau.

Apsaras și *Gandharvas* reprezintă două grupe de ființe divine, corelate deseori cu procreerea. *Apsaras*, care sunt pomenite doar arareori în *Rgveda*, erau la început, în concepția anumitor cercetători, nimfe cerești acvatică. În literatura vedică de mai târziu, le întâlnim atât în cer cât și pe pământ (în lacuri, râuri și în arbori). Ele erau soțiile acelor *Gandharvas* și obișnuiau să locuiască împreună în anumiți arbori. Când nuntașii treceau pe lângă asemenea arbori, *Apsaras* și *Gandharvas* erau invocați de către aceștia pentru a asigura o căsnicie fericită pentru mireasă. De cele mai multe ori, ele sunt considerate drept ființe prietenoase, dar alteori erau percepute și ca forțe adverse, care-i pot transforma pe oameni în posedai. Tinerele necăsătorite erau privite ca aparținând acelor *Gandharvas*. În primele zile ale căsătoriei, în timp ce soții trebuiau să trăiască în totală pudoare și abținere sexuală, *Gandharva* era socotit rivalul soțului abia căsătorit și înflorat să se îndepărteze de soția proaspăt căsătorită și să meargă la soția sa, *Apsaras*.

Tabloul pe care ni-l oferă textele vedice despre divinitățile din această perioadă este unul foarte variat. Nu poate fi afirmat despre nici unul dintre zei că ar domina cu absolută autoritate și consecvență panteonul vedic. Este, însă, foarte adevărat că anumite divinități din literatura vedică domină în anumite privințe și circumstanțe acest panteon. Dacă, totuși, am încerca să tragem concluzia că un anume zeu este absolut suveran, pe baza modului în care apare invocat în anumite imnuri vedice, tot la fel de bine putem constata că în alte asemenea imnuri vedice este invocat un alt zeu, având semnificații și attribute diferite. Am putea chiar cita imnuri, în care o anume divinitate, aparent primordială și predominantă în alte imnuri, se dovedește a fi dependentă de divinități absolut nesemnificative.

În perioada *Brāhmanelor*, religia vedică s-a îndreptat oarecum spre un zeu principal, un creator, *Prajāpati*, fără ca această tendință să se concretizeze vreodată în monoteism. Pomind de la identificarea inițială a divinităților una cu cealaltă, religia vedică a condus mai degrabă la ideea de *principiu unic al lumii*, așa cum apare în literatura upanișadică.

S-a ajuns, astfel, la convingerea că există o realitate ultimă, comparativ cu care multitudinea de divinități nu reprezintă decât simple forme sau nume. Această realitate absolută nu este una de tip pluralist, ci un *principiu unic, impersonal*, stăpânind totul⁶². Cercetătorii au ajuns la concluzia că toți zeii nu sunt altceva decât o emanație a *Unului* și că orice pluralitate este imaginară. Într-una din *Upanișade*, când filosofului *Yājñavalkya* i s-a cerut să aprecieze numărul zeilor, el a redus cele 3306 divinități la un singur principiu universal, *Unul-Totul, Brahman*⁶³. „Numai drept unul trebuie privit ca cel netrecător și trainic”⁶⁴.

Vechile divinități n-au fost niciodată eliminate complet, ele au fost mai degrabă încorporate în acest principiu unic, ca forme de manifestare a Absolutului indivizibil. Când ideea de apariție a lucrurilor dintr-un principiu unic primordial a fost confirmată și însușită de către gânditori, începând să se infiltreze și în mentalitatea poporului, zeii au ajuns să fie considerați ca manifestări ale acelui principiu unic. Oricum, nu s-a ajuns niciodată până acolo încât să fie contestată existența însăși a zeilor. Deși semnificația și prestigiul lor s-au diminuat, ei și-au păstrat anumite funcții și în perioadele următoare.

62. *Rgveda*, III, 54, 8.

63. Etimologic, termenul *brahman* provine din rădăcina *brh* – „a fi puternic”, având semnificația de „putere”, „forță” prezentă în cântarea magică, formula sacrificială și rugăciune (cf. vechea noțiune islandeză *bragr* – „poezie, melodie”), dar și în preotul sacrificator, care posedă acest *brahman*. *Brahman* este similar unui fluid magic, unei potenze magice, cum ar fi, de pildă, *mana* de la melanezieni sau *orenda* de la populațiile tribale indiene din America. Vezi Fr. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, hrsg. von K. Goldammer, 5. Auflage, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1991, p. 144.

64. *Bṛhadāraṇyaka - Upaniṣad*, trad. de Radu Bercea, Editura Științifică, București, 1993, p. 86.

Tocmai de aceea, monoteismul în sensul de credință într-un Dumnezeu personal și transcendent, care creează lumea și o proniază până la sfârșitul veacurilor, este prezentă doar în acele tradiții religioase influențate de vechea credință revelată de Dumnezeu Israelului, adică în mozaism, creștinism și islam.

3. Cosmogonia

3.1. Cosmogonia *rgvedică*

Imaginea arienilor vedici despre lume este simplă. În viziunea lor, lumea ar consta fie din două părți: cerul și pământul, fie din trei componente: cerul, spațiul atmosferic și pământul. Uneori, ei își imaginau că fiecare dintre aceste trei părți s-ar împărți la rândul lor în alte trei părți componente. Pământul era închipuit ca o suprafață tetragonală, iar mai târziu ca o fâșie înconjurată de mare. În acest univers acționau, în credința lor, aștrii cerești divinizați și ceilalți zei.

În părțile mai vechi ale *Rgvedei* nu găsim nici un fel de mituri cosmogonice propriu-zise. Diferitele divinități nu prezintă nici un fel de atribute privind ordinea cosmică și cosmogonică. Antropogonia este prezentată în diferite feluri. Uneori, se spune că oamenii ar fi opera zeilor, alteleori că și-ar avea originea într-un părinte primordial, în *Manu*, așa cum este numit primul bărbat, sau în *Yama*, întâiul muritor, care mai târziu va deveni stăpânul împărăției morților.

Abia în anumite părți mai noi din *Rgveda*, în cartea a X-a, descoperim diferite imnuri cu un caracter profund speculativ, care prin ideile și conținutul lor fac aluzie la preocupările cosmogonice ale gânditorilor din veacurile următoare, respectiv cei din perioadele brahmanică și upanișadică. Astfel, în *Imnul creației*⁶⁵, universul în întregul său apare dintr-un singur individ, *din omul primordial*, din *Purusha*. Uriașul primordial, *Purusha*, este reprezentat atât ca

65. *Rgveda*, X, 90.

totalitate cosmică⁶⁶, cât și ca Ființă androgină. Aceasta înseamnă că *Purusha* zămislește Energia creatoare sau Principiul creator feminin, *Virāj*, și apoi este născut de ea⁶⁷. Creația propriu-zisă este produsul unui sacrificiu cosmic. Zeii îl sacrifică pe *Purusha*, "Omul": din trupul său tăiat în bucăți se nasc animale, elemente liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii. Cele patru caste superioare care vor supraviețui în India până astăzi nu sunt altceva decât clasele sociale născute din trupul lui *Purusha*: din gura sa se nasc *brahmanii*, preoții, din brațele sale se naște casta luptătorilor, *kshatriya*, din coapsele sale meșteșugarii, *vaiśya*, iar din picioarele lui casta sclavilor, slujitorilor, *śūdra*⁶⁸.

Cosmogonia rigvedică culminează, însă, în profundul poem despre creația datorată unui *principiu primordial nici existent, nici non-existent*⁶⁹. Ca atare, potrivit acestei teorii, la început nu erau nici existentul și nici non-existentul. De un anume existent, sub aspectul său manifest, nu poate fi vorba. Dar aceasta nu înseamnă că-l putem numi non-existent, fiindcă din ființa pozitivă derivă tot ceea ce există. Realitatea ultimă și absolută, ca fundament al întregii lumi și existențe, nu poate fi definită nici ca existență, nici ca non-existență, pentru că le transcende pe ambele și pentru că nu se poate spune că nu a existat

66. *Ibidem*, X, 90, 1-4.

67. *Ibidem*, X, 90, 5; *Virāj*, ca principiu creator feminin, este un fel de *Śakti*, partenerul zeului *Śiva* din hinduism. În *Bṛhādarāṇyaka-Upaniṣad*, IV, 2, 3, ea se căsătorește cu *Purusha*.

68. Vezi *Rgveda*, X, 90, 12: "Gura sa a devenit *Brahman*, din brațele lui s-a născut Luptătorul, coapsele sale au dat naștere Meșteșugarului, din picioarele lui s-a născut Slujitorul".

69. Cf. *ibidem*, X, 129:

"Atunci nu era nici neființă, nici ființă; nu era văzduhul, nici cerul cel depărtat. Ce acoperea?

Unde? Sub a cui ocrotire erau apele?

Era oare un adânc fără fund? Atunci nu era moarte, nici nemurire;

Semnul nopții și al zilei (încă) nu era.

Liber sufla fără suflare acest Unul;

mai presus de el nu mai era nimic altceva".

nici un fel de entitate fenomenală sau nici o acțiune⁷⁰. Aici este vorba despre acel *Unu* și *Totul*, mai presus de orice, acel *nici-existent - nici-non-existent*, care ne aduce aminte de "motorul nemișcat" (*movens immobilis*) al lui Aristotel sau de acel principiu din filosofia chineză a lui *Lao zi*, care este "strămoșul tuturor lucrurilor din lume"⁷¹, care este "fără de formă dar deplin, care a existat înainte de Cer și Pământ, ... fără substanță, ... nesupus schimbării, peste tot pătrunzând", acel "Nenumit", din care "s-au născut Cerul și Pământul"⁷².

În continuare, poemul vedic despre creație amintește că, la început, exista un "întuneric învăluit de întuneric", că acel "Tot era o întindere nedeslușită de ape", și că Germenul ascuns în haos, "Unul", "s-a născut prin puterea căldurii (*tapas*)"⁷³. Noțiunea *tapas* mai înseamnă și "asceză" și reflectă marea considerație pe care indienii din vechime și până astăzi o acordă autorității și disciplinei religioase. Potrivit aceluiași imn, stămită de căldura primordială, a apărut "Dorința" (*kāma*), care a fost "cea dintâi emanație a spiritului (*manasa retas*)"⁷⁴. Termenul *kāma* are deseori în sanscrită semnificația de "dorință sexuală", "dragoste", însă aici ea este privită într-o accepțiune metafizică, ca un principiu fundamental în evoluție, ca o emanație a spiritului, ca cea dintâi sămânță a Conștiinței (*manas*). "Sămânța cea dintâi", ca emanație a spiritului, a Conștiinței, s-a divizat apoi în "sus" și "jos", într-un principiu masculin și unul feminin⁷⁵. Dar creația secundară, adică creația fenomenală, rămâne o enigmă. Zeii s-au născut *după aceea*⁷⁶, deci ei nu pot fi socotiți autorii creației lumii.

După ce s-a avântat în astfel de speculații asupra originii lumii, autorul acestui frumos Poem al creației dă înapoi, speriat parcă de

70. Cf. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, X, 5,3,1.

71. *Dao De Jing*, 4; A. Waley, *The Way and Its Power. A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*, New York, Grove Press Inc., 1958, p. 146.

72. *Dao De Jing*, 25; *ibidem*, p. 174, 141.

73. *Rgveda*, X, 129, 3.

74. *Ibidem*, X, 129, 4.

75. Cf. *ibidem*, X, 72, 4.

76. *Ibidem*, X, 72, 6.

propria sa îndrăzneală. Nici zeii, spune el, nu cunosc originea lumii, întrucât ei înșiși sunt posteriori creației și probabil că n-o cunoaște nici zeul cel mai mare, care veghează din înaltul cerului asupra întregului univers.

Într-un alt imn al creației⁷⁷, poetul îl caută și îl invocă pe zeul primordial, pe creatorul lumii: "La început, el a apărut ca Embrionul de aur (*hiranyagarbha*). Când s-a născut, el singur era stăpânul lumii. El ținea pământul și acest cer acolo sus. Cine este zeul pe care trebuie să-l cinstim prin sacrificiu?" În următoarele versuri sunt enumerate meritele acestui zeu, fiecare vers încheindu-se cu întrebarea: Cine este zeul? ș.a.m.d. În ultimul vers, care este probabil un adaos, făcut la o dată mai târzie, primim, în fine, răspunsul: zeul căutat este: *Prajāpati*.

3.2. Cosmogonia brahmanică

Zeul *Prajāpati* este, după cum am amintit, o divinitate specifică epocii brahmanice. Mai mult, el este figura centrală a literaturii brahmanice, unde apare deseori ca zeu creator sau ca divinitate supremă. Speculațiile cosmogonice apărute pe la sfârșitul perioadei vedice vor evolua mai departe în perioada brahmanică. Figurile și principiile cosmogonice revendicate în perioadele anterioare vor fi acum corelate și identificate cu *Prajāpati*. Acesta devine Embrionul primordial, "divinitatea primordială" sau *Purusha*, "Omul" primordial. Într-un imn citat mai înainte din *Rgveda*⁷⁸, am observat ce semnificație are asceza (*tapas*), ca principiu cosmogonic. Din *Brāhmane* aflăm că *Prajāpati*, care la început era singur, a creat cele trei lumi prin asceză (*tapas*). Un alt exemplu care ilustrează puterea ascezei îl găsim într-un mit cosmogonic din *Śatapatha-Brāhmana*⁷⁹, fundamentat pe imnul amintit din *Rgveda*⁸⁰. Aici se spune că, la început, acest pământ nu era nici "ființă" (*sat*), nici "neființă" (*asat*); exista doar Conștiința (*manas*), care-și dorea să se manifeste ca ceva

77. *Ibidem*, X, 121.

78. *Rgveda*, X, 129.

79. *Śatapatha-Brāhmana*, X, 5, 3.

80. *Rgveda*, X, 129.

concret, care căuta un sine (*ātman*) propriu, își dorea să se individualizeze. Astfel, a apelat la exercițiul ascezei și a căpătat o formă manifestă, din potențialitate a devenit realitate.

Tot în *Śatapatha-Brāhmana*⁸¹ descoperim o reluare a concepției rigvedice despre Embrionul de aur (*hiranyagarbha*). Potrivit textului brahmanic, la început, nu exista decât o masă haotică de ape. Ele își doreau un singur lucru: să se înmulțească. Au reușit să-și îndeplinească această dorință prin asceză (*tapas*), în urma căreia a apărut un ou de aur. Anul nu exista încă în acele vremuri. În decursul de un an, oul de aur a plutit peste ape, după care din el s-a născut un om, *Prajāpati*. El a desfăcut oul de aur, însă atunci nu exista încă nici o porțiune de uscat pe care să se așeze.

După un an, *Prajāpati* a căutat să vorbească și a spus: "*bhūh*", și prin acest cuvânt a apărut pământul; apoi a spus: "*bhuvah*", apărând văzduhul, spațiul atmosferic; în cele din urmă, a spus: "*svah*", după care a apărut cerul⁸². Aceste trei cuvinte rostite de către *Prajāpati*, afirmă mai departe textul brahmanic, constituie laolaltă cinci silabe. Din ele a făcut *Prajāpati* cele cinci anotimpuri ale anului: primăvara, vara, anotimpul ploios, toamna și iarna.

Legat de semnificația oului cosmogonic, trebuie reținut că și astăzi, în foarte multe locuri, oul este adăugat la simbolurile și emblemele reînnoirii naturii și vegetației⁸³, pentru că toate aceste embleme ale vegetației și mai ales ale Anului Nou rezumă, într-un fel, mitul creației periodice. Prin urmare, în asemenea ansambluri mitico-rituale, ideea

81. *Śatapatha-Brāhmana*, XI, 1, 6.

82. Motivul oului cosmogonic nu reprezintă o caracteristică exclusivă a spiritualității indiene, el fiind prezent și în Polinezia, Indonezia, Iran, Grecia, Fenicia, Letonia, Estonia, Finlanda, la anumite populații din Africa Occidentală, în America Centrală și pe coasta de vest a Americii de Sud. Centrul de difuziune a acestui mit trebuie căutat, probabil, în India sau Indonezia. Vezi M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 378.

83. De pildă, brazii de Anul Nou sunt împodobiți, între altele, cu ouă sau coji de ouă. Vezi mai pe larg *ibidem*, p. 378-379.

de bază nu este “nașterea” ca în cosmogonia brahmanică, ci *repetarea nașterii exemplare* a Cosmosului, imitarea cosmogoniei⁸⁴.

Există multe asemenea exemple de folosiri rituale ale oului care ilustrează faptul că oul garantează posibilitatea *de a se repeta actul cosmogonic primordial*, creația. Amintim, mai întâi, rolul lui în ritualurile agricole, care a supraviețuit până în zilele noastre. De pildă, pentru a facilita încolțirea semințelor și creșterea plantelor, țăranul finlandez trebuie să poarte un ou în buzunar pe durata semănatului, sau să așeze un ou sub brazdă. Estonienii consumă și ei ouă în perioada aratului, iar suedezii aruncă ouă pe câmpurile arate. Când seamănă inul, germanii îi adaugă uneori ouă sau așează un ou pe câmp, sau consumă ouă cât ține semănatul. Tot la germani există obiceiul de a pune în arătură ouă sfințite de Paște la biserică⁸⁵.

Interesul pentru înțelegerea procesului creației în literatura brahmanică este, indiscutabil, mare. După cum s-a putut observa, autorii din această perioadă preiau și dezvoltă mai departe, în general, speculațiile cosmogonice rigvedice. Ei caută unitatea existenței, unitatea Cosmosului și manifestă tendința de a-l considera pe *Prajāpati* drept principiul primordial și unic. Cu toate acestea, linia aceasta nu devine predominantă. Pentru foarte mulți autori, preponderentă rămâne *jertfa*: *jertfa ca forță creatoare*, *jertfa ca factor ce dinamizează întreaga existență*, întregul univers. Pentru teologii preocupați de sacrificiu, desigur, *Prajāpati* este acel “Unul”, prezent încă de la început și chiar înainte de creație; după creație, el se identifică cu întregul univers și cu viața de pe pământ în formele ei cele mai variate; el este în același timp creatorul și creația, într-o manieră absolut panteistă sau panenteistă. Totodată, după cum am văzut, el se identifică cu “anul”, respectiv cu timpul (*kāla*), cu trecutul, cu prezentul, dar și cu viitorul. Însă, în opinia aceluiași autori brahmanici, el este identic în același timp cu *sacrificiul*. Sacrificiul reflectă ritmul cosmic. Prin sacrificiul adus regulat, *Prajāpati* își redobândește unitatea și-și poate continua, astfel, acțiunea creatoare.

84. *Ibidem*, p. 379.

85. *Ibidem*, p. 380.

Din această perspectivă, *Mircea Eliade*⁸⁶ remarcă excelent faptul că mitul și imaginile sale traduc cosmogonia brahmanică în termeni biologici; în genere, dat fiind modul lor propriu de a exista, lumea și viața se epuizează, au un sfârșit, prin chiar durată lor. În cazul de față, *Śatapatha-Brāhmaṇa*⁸⁷ vizează tocmai epuizarea lui *Prajāpati*: “După ce *Prajāpati* dase la iveală viețuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. Or, *Prajāpati* este, desigur, Anul, și încheieturile sale sunt cele două îmbinări ale zilei cu noaptea (adică aurora și amurgul), luna plină și luna nouă, precum și începuturile anotimpurilor. El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute”. În această situație, reconstituirea lui *Prajāpati*, mai precis a trupului său cosmic, se va realiza prin *sacrificiu*, adică înălțând un altar sacrificial, pentru că el se identifică cu acest altar și cu sacrificiul în sine⁸⁸. Preoții îl realcătuiesc pe *Prajāpati*, îl “adună” (*saṃskṛ*) tocmai prin faptul că zidesc straturile de cărămizi care constituie altarul. Concluzia este foarte evidentă: *fiecare sacrificiu repetă actul cosmogonic primordial și garantează continuitatea lumii pentru anul viitor*. Prin altarul reconstruit, prin *Prajāpati* re-articulat, lumea își păstrează viața, armonia și fertilitatea, așa cum le-a dobândit prin actul creației.

3.3. Cosmogonia upanișadică

Speculațiile cosmogonice, începute în *Rgveda* și continuate în *Brāhmaṇe*, își găsesc forma finală în *Upanișade*. În aceste texte se folosește ca expresie pentru principiul suprem al existenței noțiunea de *Brahman*⁸⁹. Am întâlnit acest termen în cosmogonia rigvedică cu semnificația de forță mistică care dă putere cuvântului sacru, care eficientizează formula sacrificială. În *Brāhmaṇe*, noțiunea primește o

86. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor...*, I, p. 240-241.

87. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, 6, 3.

88. *Ibidem*, X, 4, 2.

89. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, II, 1, 20: “Așa cum și-ar depăna păianjenul firul, așa cum din foc se răspândesc scânteii mărunte, la fel din Sine (*Brahman*, n.n.) se răspândesc toate sufletele; toate lumile, toți zeii și toate ființele”; vezi și *ibidem*, IV, 1-2; *Chāndogya-Upanișad*, III, 18, 1-6; VII, 1; *Taittirīya-Upanișad*, II, 6.

semnificație și mai importantă: principiul desemnat de ea devine perechea impersonală a unui *Prajāpati* personal. În *Upanișade*, *Brahman* este forța creatoare și purtătoare de existență: "El este cel din care apar toate aceste ființe; cel prin care ele trăiesc după ce au apărut; cel în care ele intră când mor; pe acesta trebuie să încerci să-l cunoști, acesta este *Brahman*"⁹⁰. Prin urmare, *Brahman* este Totul, el este tot ceea ce cunoaștem sau am putea cunoaște, după cum tot el este acela care transcende orice formă de cunoaștere, cel care se plasează dincolo de limitele cunoașterii noastre⁹¹.

Tot în *Upanișade*, ideea de *Brahman* e înlocuită sau cuplată cu noțiunea de *ātman*, având semnificația de "Sine" și reprezentând atât Sinele universal cât și sinele individual. Cu alte cuvinte, există un principiu unificator universal, care dă viață Cosmosului în ansamblul său, dar și un sine al omului, al tuturor ființelor și lucrurilor din această lume, emanat din *ātman*-ul universal asemenea scânteilor din foc.

Ātman-Brahman își manifestă prezența în întregul univers: "El este cel care îndeplinește totul, dorește totul, miroase totul, gustă totul, cuprinde universul, tăcut, nepăsător"⁹². "*Ātman* este sus și jos, în vest și în est, în sud și în nord; *ātman* este această întreagă lume"⁹³. Din el răsare soarele și tot în el apune⁹⁴, toate regiunile cerului sunt organele sale⁹⁵, cele patru regiuni ale lumii (est, vest, sud, nord), cele patru părți ale lumii (pământ, atmosferă, cer, ocean), cele patru lumini ale lumii (focul, soarele, luna, fulgerul) și cele patru sufluri vitale (respirație, ochi, urechi, *manas* – conștiința) sunt cele șaisprezece părți ale sale⁹⁶.

90. *Taittirīya-Upanișad*, III, 1.

91. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, II, 3.

92. *Chândogya-Upanișad*, III, 14, 2.

93. *Ibidem*, VII, 25, 2.

94. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, I, 5, 23.

95. *Ibidem*, IV, 2, 4.

96. *Chândogya-Upanișad*, IV, 4-9; cf. *Mundaka-Upanișad*, II, 1, 4:

"Capul său este focul, ochii - luna și soarele,
Regiunile cerului - urechile,
Vocea sa este revelația Vedei,
Vântul este suflul său, inima sa - lumea, picioarele sale - pământul,
El este Sinele launtric din toate ființele".

Pornind de la etimologia termenului sanscrit, *śṛṣṭi*, creația trebuie percepută ca o eliberare, o revărsare, deci, ca o apariție a lumii din *ātman-Brahman*. Aparent, acest lucru intră în contradicție cu învățătura fundamentală despre realitatea unică și absolută a lui *Brahman*. De aceea, doctrina despre creația lumii, pentru ca lumea să nu apară ca fiind opusă lui *Brahman* ca altceva, susține că însuși *Brahman*, după ce a creat lumea, a intrat în ea ca suflet, ca Sine al acesteia⁹⁷; el a intrat în ea ca un "Sine viu" (*jīva ātman*, sufletul individual) și "a desfășurat nume și forme"⁹⁸. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad* afirmă că *Brahman* a plăsmuit organisme ca pe niște "cetăți" (*purāṣa*) și a intrat apoi în ele ca cetățean (*puruṣa*, adică ca suflet)⁹⁹. Asemenea reședințe, în care el a intrat ca suflet individual, sunt de acum toate ființe vii, așadar toate plantele, toate animalele, toți oamenii și toți zeii¹⁰⁰.

O prezentare mitică a genezei neamului omenesc și a speciilor animale o regăsim limpede descrisă în *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*¹⁰¹. La origine, *ātman* este Ființa androgenă, nici bărbat nici femeie, ci unitatea inseparabilă a ambilor, care se scindează ulterior, iar prin procreare ajunge din nou la unificare. După aceasta, femeia fuge și se ascunde rând pe rând în diverse specii de animale. Însă *ātman* o

97. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, I, 4, 7: "Acel (*ātman*) a intrat în ea (în lume) până în vârful unghiilor"; vezi și *Taittirīya-Upanișad*, II, 6: "După ce a creat-o, el a intrat în ea".

98. *Chândogya-Upanișad*, VI, 3, 3.

99. Vezi *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, II, 5, 18:

"Ca pe niște cetăți el a făcut bipezii
și patrupedele la fel ca pe niște cetăți;
Iar în cetăți el a intrat ca pasărea în zbor,
În cetăți el a intrat ca cetățean".

100. *Mundaka-Upanișad*, II, 1, 7:

"Din el născutu-s-au de multe ori și zeii
și răposatii, oameni, vite și păsări tot din el..."

Cf. mai pe larg *Aitareya-Upanișad*, III, 3.

101. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, I, 4, 3-4.

urmărește prin toate acestea și zămislește astfel indivizii fiecărei specii de animale. Dincolo de orice speculații care s-au făcut pe această temă, mitul își propune să ne sugereze că toate formele de animale au o natură identică cu cea a omului și, ca și el, sunt întrupări ale lui *ātman*.

Concluzia finală care se poate desprinde este aceeași ca și în cazul cosmogoniilor anterioare: fie că se raportează la o entitate personală (*Purusha* sau *Prajāpati*), fie la una impersonală (Oul de Aur, Unu-l, *Brahman* sau *ātman*), toate cosmogoniile vedice sau post-vedice susțin existența unei stări primordiale unitare ca sursă a pluralității. Creația nu este altceva decât o transformare, o manifestare a unității primordiale.

4. Probleme de doctrină

4.1. Omul. Elemente de fiziologie și psihologie

În literatura upanișadică, actul procreării apare, în general, ca o îndatorire religioasă, fiind prescris alături de însușirea și predarea *Vedei*¹⁰². Deseori, el este descris alegoric, ca o acțiune sacrificială¹⁰³. Discipolul care și-a încheiat stagiul de ucenicie pe lângă un maestru și pleacă, este îndrumat să poarte de grijă ca genealogia neamului său să nu se întrerupă¹⁰⁴. După moartea tatălui, fiul nu numai că va săvârși lucrările sacre în locul acestuia¹⁰⁵, ci va fi acela prin care părintele său va continua să existe în această lume¹⁰⁶. În plus, un întreg capitol din *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*¹⁰⁷ ne oferă instrucțiuni clare privind modul în care cineva poate procrea un fiu sau o fiică având anumite însușiri; acest

102. *Taittīriya-Upaniṣad*, I, 9.

103. Cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, III, 17, 5; V, 8-9; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI, 2, 13; VI, 4, 3.

104. *Taittīriya-Upaniṣad*, I, 11.

105. *Aitareya-Upaniṣad*, II, 4.

106. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 5, 17.

107. *Ibidem*, VI, 4.

capitol se constituie în epilogul instruirii religioase împărtășite discipolului înainte de a se despărți de ucenicie și a intra în viața de familie.

Desigur, ulterior, în contrast cu aceste concepții care prescriu procrearea în rândul îndatoririlor religioase, apare o tendință ascetică pronunțată, potrivnică acesteia. De pildă, în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, se spune că brahmanii care l-au cunoscut pe *Ātman* renunță la dorința de copii, avere și lume, ei nu au nevoie de urmași, pentru că sinele lor se identifică cu această lume: "Ce vom face cu odraslele, când ale noastre sunt Sinele (*ātman*) acesta... Desprinzându-se de dorul feciorilor, de dorul averilor și de dorul lumii, ei duceau viață de cerșetori. Căci dorul de feciori este dor de averi și dorul de averi este dor de lume"¹⁰⁸.

Textele upanișadice insistă inclusiv asupra perioadei de gestație. Aceasta este evaluată la "zece luni (lunare)", dar poate fi la fel de bine mai scurtă sau mai lungă¹⁰⁹. Ni se oferă chiar detalii privind evoluția embrionului¹¹⁰. Astfel, în urma fecundației, după o noapte, apare un "noduleț" (o celulă), după șapte nopți o "vezică", în intervalul de două săptămâni un "bulgăre" (adică un corp de dimensiunile unei portocale), după trei luni se conturează membrele inferioare, în luna a patra gleznele, abdomenul și coapsele, în luna a cincea coloana vertebrală, în luna a șasea gura, nasul, urechile, în luna a șaptea fătul primește "sufletul" (*jīva*), în a opta organogeneza deja s-a încheiat. De asemenea, textul ne oferă date privind condițiile care determină sexul, integritatea corporală și numărul feților: dacă predomină "sămânța paternă", viitorul făt va fi de sex masculin, dacă predomină "sămânța maternă" unul de sex feminin, iar dacă există un echilibru între ambele gene, atunci fătul va avea caracter hermafrodit, bisexual; dacă "sufletul este toropit, iau ființă orbi, ologi, cocoșați și pitici". Dacă celula embrională se divide în două, apar gemenii. Textul mai adaugă că, deja în luna a doua, fătul devine conștient și își amintește de existențele

108. *Ibidem*, IV, 4, 22; cf. *ibidem*, III, 5, 1.

109. *Chāndogya-Upaniṣad*, V, 9, 1.

110. *Garbha-Upaniṣad*, II-IV.

sale anterioare, de faptele sale bune și rele¹¹¹. Cu toate acestea, în cazul unei nașteri normale, “ajungând la poarta părților sexuale, chinuit prin strânsoare și, abia născut cu mari dureri”, fătul intră într-o stare de anamneză totală, el nu-și mai aduce aminte de nașterile și de morțile sale anterioare și nu mai are cunoștință de faptele sale bune și rele.

Din momentul în care este conceput și se naște, trupul noului-născut este muritor, devine o virtuală pradă a morții. În același timp, însă, el este sălașul Sinelui (*ātman*) celui nemuritor și neîtrupat. Înttrupat (gândind că acest trup sunt eu și că eu sunt acest trup), Sinele este cu adevărat pradă plăcerii și neplăcerii. Fiind înttrupat, nu poate evita plăcerea și neplăcerea; dacă este însă neîtrupat (când știe că este distinct de trup), acesta rămâne imun la orice sentiment de satisfacție sau insatisfacție¹¹².

Corpul omului constă și el din trei elemente, asemenea corpurilor materiale din lumea exterioară (hrană, apă, foc)¹¹³. Hrana, potrivit textului upanișadic, odată consumată, se descompune în trei părți. Partea cea mai groasă devine excremente, partea mijlocie se transformă în carnea omului, iar partea cea mai fină se materializează în gânduri (*manas*). Tot la fel apa, odată băută, se divide și ea în trei părți. Partea mai grosieră devine urină, cea mijlocie devine sânge, iar cea mai fină se transformă în suflu (*prāna*). În fine, focul se desface și el în trei părți: partea sa mai groasă devine oase, cea mijlocie măduvă și cea mai subțire glas (*vāc*).

Conform textelor upanișadice, *inima* este centrul vieții conștiente, sediul conștiinței (*manas*)¹¹⁴, în inimă rămân organele sufletului în timpul somnului¹¹⁵ și tot acolo se regroupează în momentul morții¹¹⁶; de asemenea, prin inimă se cunosc formele¹¹⁷, se cunoaște

111. Cf. *Aitareya-Upanișad*, II, 4.

112. Vezi *Chândogya-Upanișad*, VIII, 12, 1, 4-6.

113. Vezi *ibidem*, VI, 6-6.

114. *Aitareya-Upanișad*, I, 2, 4.

115. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, II, 1, 17.

116. *Ibidem*, IV, 4, 1.

117. *Ibidem*, III, 9, 20.

credița, se procreează fiul, se cunoaște adevărul, în ea sălășluiește *logos*-ul (*vāc*)¹¹⁸. În fine, inima reprezintă sediul empiric al Sinelui (*ātman*) și implicit al lui *Brahman*: “În spațiul dinlăuntrul inimii odihnește el, cârmuitorul Totului, stăpânul Totului și domnul Totului”¹¹⁹.

Deși sediul lui *Brahman-ātman* se află în trup, respectiv în inimă, totuși ulterior descoperim descrieri foarte pesimiste ale trupului și componentelor sale; în diferite texte, trupul este prezentat ca fiind fără valoare, efemer, supus morții, pur și simplu ridiculizat și desconsiderat: “În acest trup lipsit de miez, urât mirositor, din oase, piele, tendoane, măduvă, carne, sămânță, sânge, mucozități, lacrimi, urdori, excremente, urină, fiere și flegmă aruncate la un loc – cum s-ar putea savura doar bucurie!”¹²⁰.

De obicei, se consideră că omul în viață se constituie din cinci organe și funcțiuni senzoriale, respectiv din ochi, urechi, gânduri, voce (cuvânt) și respirație. Acestea sunt desemnate ca “sufluri vitale” (*prāna*)¹²¹. Aceste cinci organe sau funcții centrale sunt amintite, totuși, frecvent împreună cu altele, cum ar fi limba, pielea, gustul sau sentimentul. Descoperim în textele upanișadice chiar o dispută privind ierarhizarea acestor organe în funcție de importanța pe care ele o au în viața omului. De pildă, în *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*¹²², “suflurile

118. *Ibidem*, III, 9, 21-25.

119. *Ibidem*, IV, 4, 22.

120. *Maitrāyaṇī-Upanișad*, I, 3. Cf. *Ātma-Upanișad*, I: “Acel Sine, în care sunt piele, oase, carne, măduvă, păr, degete, policar, șira spinării, unghii, glezne, burtă, ombilic, organe genitale, solduri, coapse, obraji, sprâncene, frunte, brațe, coaste, cap, vene, ochi și urechi, care se naște și moare, acesta se numește Sinele exterior”.

Maitrāyaṇī-Upanișad, III, 4: “Acest trup, generat, prin împreunare, crescut în peștera (trupul mamei) și ieșit pe poarta urinei, este o îngrămădire de oase, unse pe deasupra cu carne, înconjurată de piele, cu fecale, urină, flegmă, măduvă, grăsime și slănină și umplut cu multe boli ca o trezorerie cu comori”.

121. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, I, 3, 2-6; I, 4, 7; II, 2, 3; *Chândogya-Upanișad*, I, 2, 2-6; II, 7, 1; II, 11, 1; III, 18, 1-6; VIII, 12, 4-5; *Kena-Upanișad*, I, 4-8.

122. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, VI, 1.

vitale” (*prāna*) intră în conflict, fiecare dintre ele revendicându-și în fața lui *Brahman* primul loc în această ierarhie. *Brahman* decide că cel mai important dintre ele este cel care, prin absență, poate provoca moartea trupului. În final, se ajunge la concluzia că suflul, respirația (*prāna*) este organul vital central, el fiind identic cu viața.

Deși *prāna* a fost identificat ca cea mai importantă funcție senzorială a trupului, se pune totuși mai departe întrebarea, dacă nu cumva în spatele acesteia se mai află o altă funcție, un principiu fundamental, care domină toate funcțiile senzoriale organice: “Cine sunt eu, oare, atunci când vocea glăsuiește, când se respiră prin suflu, când cu ajutorul urechilor se percep sunete, când cu ajutorul pielii apar senzațiile...?”¹²³. În capitolul al III-lea din *Kaushānki-Upaniṣad*, ni se relatează ce se întâmplă cu fiecare dintre funcțiile senzoriale în momentul în care omul are un somn fără vise sau după moarte. Gândurile l-au părăsit, el nu mai aude, nu mai vede, nu mai vorbește, nu mai raționează. El a devenit una, s-a contopit cu “suflul vieții” (*prāna*). Cuvântul, văzul, auzul și rațiunea împreună cu funcțiile lor se contopesc cu *prāna*. Acest lucru demonstrează faptul că un anume “ceva” supraviețuiește momentului în care funcțiile senzoriale intră în activitate sau își încetează această activitate. Pe de altă parte, vechii gânditori relevă semnificația somnului predominat de vise. În somn, mintea se simte ca și cum s-ar bucura de mai multă libertate și-și demonstrează evident forțele de percepție și acțiune. În starea de veghe, voința conștientă protejează legătura strânsă dintre nervi și creier, dar în timpul somnului voința conștientă trece în stare latentă iar organele sale se izolează unul de celălalt și acționează liber¹²⁴.

123. *Aitareya-Upaniṣad*, I, 3, 11.

124. Vezi *Praśna-Upaniṣad*, IV, 5: “Colo, în «vis», acea divinitate (mintea), pătrunde (*anubhavati*) Măreția. Ea vede din nou tot ce-a fost văzut, aude din nou tot ce-a fost auzit. Și ce-a fost văzut și ce n-a fost văzut, și ce-a fost auzit și ce n-a fost auzit, și ce-a fost cunoscut intuitiv și ce n-a fost, și ce e bine și ce e rău, și orice-a fost trăit pe orice tărâm și-n orice văzduh, ea trăiește din nou și din nou; ea vede tot, vede tot”.

În același capitol al III-lea din *Kaushānki-Upaniṣad*, se subliniază că fiecare dintre funcțiile senzoriale ale omului este absolut dependentă de conștiință sau de cunoaștere (*prajña*). Ele nu pot niciodată funcționa în afara acestui principiu. În acest context, *prāna* și *prajña* sunt identice. Prin urmare, cele două noțiuni reprezintă cele două dimensiuni ale aceluiași fenomen, respectiv un principiu fundamental, aflat la temelia fiecăreia dintre funcțiile senzoriale, pe care l-am putea numi “suflet”. Acest capitol profund din *Kaushānki-Upaniṣad* vizează tocmai aspectul amintit: “Acest suflu al vieții este Sinele care constă din cunoaștere, este fericirea, el nu este vechi, ci nemuritor..., este propriul meu Sine (*ātman*)”.

Termenul *ātman* are aici semnificația de “sine” sau “suflet” al individului. “Sinele” sau “sufletul” omului este factorul care stă la temelia funcțiunilor senzoriale și cel care intermediază legătura între aceste funcțiuni, deși el rămâne invizibil¹²⁵. Ca și în cazul lui *prāna*, *ātman* este corelat cu cunoașterea; el constă din cunoaștere (*viñāna*), el este Ființa reprezentând lumina interioară a inimii. Ca purtător și suport al cunoașterii, *ātman* poate recunoaște toate lucrurile, dar rămâne în același timp incognoscibil¹²⁶.

Totodată, *ātman* este cu mult mai mult decât Sinele sau “sufletul” individual; el este și fundamentul existenței, Sinele universal¹²⁷.

125. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 4, 7: “Nimeni nu-l vede, căci el este neîntreg: răsuflând, numele său este «suflu» (*prāna*); vorbind, «glas» (*vāc*); văzând, «văz»; auzind, «auz»; gândind, «gând» (*manas*). Acestea nu sunt decât numele acțiunilor (*karman*) sale. Cel care meditează la unul câte unul din ele, acela nu știe. Căci el este neîntreg prin unul câte unul din ele. Să mediteze la el ca “Sine” (*ātman*), căci toate devin aici unul. Ceea ce trebuie urmărit în Totul este Sinele, căci prin el se știe Totul”.

126. *Ibidem*, III, 4, 2: “El este Sinele tău atotlăuntric... Nu-l poți vedea pe văzătorul vederii; nu-l poți auzi pe auzitorul auzirii; nu-l poți gândi pe gânditorul gândirii; nu-l poți cunoaște pe cunoscătorul cunoașterii”.

127. *Aitareya-Upaniṣad*, I, 1.

Acest lucru presupune că *ātman* și *Brahman* sunt identici. *Ātman*-ul pe care îl poartă omul este identic cu principiul suprem al existenței, cu *Brahman*: “Sinele (*ātman*) meu dinlăuntrul inimii este *Brahman*. Cu el mă voi contopi după moarte”¹²⁸.

4.2. Mântuirea ca eliberare. Între *karman* și *saṃsāra*

Datorită iluziei (*māyā*), omul conferă valoare lumii materiale, în permanentă schimbare (*anicca*), în loc să-și concentreze atenția asupra Sinelui veșnic și nepieritor. El trăiește într-o stare de ignoranță derivată din necunoaștere (*avidyā*) și face ca *ātman* să rămână prizonier în iluzia experienței materiale¹²⁹. Ca o consecință a ignoranței apare în plan spiritual un proces similar legii acțiunii și reacțiunii în lumea fizică, proces numit *karman*.

În *Brāhmaṇa*, termenul *karma* (“faptă”) semnifică activitatea rituală și consecințele ei benefice, având în vedere că, după moarte, sacrificatorul are acces în lumea zeilor. Trebuie reținut, însă, că orice acțiune, prin simplul fapt că dobândește un rezultat, se integrează într-o serie nelimitată de cauze și efecte¹³⁰. Așa cum jertfele aduc sacrificatorului rezultate bune (bunăstare, acces în lumea zeilor etc.), tot la fel celelalte fapte ale sale cer o fructificare, un rezultat, produc consecințe, care-l împiedică să intre în lumea zeilor sau limitează existența sa acolo, obligându-l să se întoarcă într-o nouă experiență de viață, spre a culege roadele acelor fapte. În virtutea karmei, orice acțiune are automat un efect asupra subiectului săvârșitor. Legea karmei nu face altceva decât să aplice legea cauzei și efectului, sau principiul conservării în plan moral. Conservarea valorilor morale este

128. *Chāndogya-Upaniṣad*, III, 14, 4.

129. *Ibidem*, VIII, 3, 2: “Așa cum nu pot găsi o comoară de aur îngropată cei care nu-i cunosc așezarea, deși umblă mereu pe deasupra, la fel nu găsesc toate faptele lumea lui *Brahman*, deși ajung zi de zi la ea, căci îi împiedică înșelăciunea”.

130. Cf. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, VI, 2, 2, 27; *ibidem*, XII, 9, 11; II, 6.

similară, cumva, conservării energiei fizice. Nu se poate pierde absolut nimic din ceea ce ne asumăm printr-un act săvârșit; nu ni se atribuie nimic fără să fi făcut și fără să merităm¹³¹.

Cei care insistă și mai mult pe legea karmei sunt, indiscutabil, autorii upanișadici. Când a fost întrebat despre destinul morților, *Yājñavalkya* a răspuns interlocutorului său: «ia-mă de mână, dragă *Ārthabāga*! Aceasta o vom ști numai noi doi; nu aici în fața lumii». Depărtându-se, cei doi au stat de vorbă. De-au grăit despre ceva, numai despre faptă (*karman*) au grăit; și de-au preamărit ceva, numai fapta au preamărit-o. Într-adevăr, devii bun prin fapta bună și rău prin cea rea”¹³². Omul este, în viziunea upanișadică, produsul propriilor sale fapte. Existența sa se reflectă întocmai în calitatea acestora: “Se mai spune: «Omul (*puruṣa*) este rodul dorinței»: precum îi este dorința, astfel îi este și strădania; precum îi este strădania, astfel și fapta ce făptuiește; fapta ce făptuiește este și cea din care se înfruptă”¹³³.

Faptele omului sunt un fel de forțe autonome, care după moartea trupului acționează mai departe, determinând destinul acestuia. Nu este vorba atât de lumea de dincolo, de “lumea părinților” (*pitṛloka*) în care respectivul intră, cât de influența faptelor asupra unei noi existențe pământești. *Upanișadele* învață că fiecare individ transmigrează de la o existență la alta (*saṃsāra*) și că forma existenței sale imediat următoare este determinată de suma faptelor sale săvârșite în existența anterioară¹³⁴. În *Chāndogya-Upaniṣad*¹³⁵ apar descrieri

131. T.M.P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, Chetana, Bombay, 1960, p. 59.

132. *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 2, 14;

133. *Ibidem*, IV, 4, 5; cf. *Ibidem* IV, 4, 6:

«Acolo merge înlănțuitul o dată cu fapta (*karman*),
Unde Semnul (“corpul subtil”), gândul (*manas*) îi este ținut.
Dându-i de capăt faptei,
Oripecare o făptuiește el aici,
Din acea lume se înapoiază
În astă lume, întru faptă».

134. *Katha-Upaniṣad*, II, 5, 7; cf. *Mundaka-Upaniṣad*, I, 2, 9-10.

135. Vezi *Chāndogya-Upaniṣad*, V, 10.

detaliat ale *saṃsāra*-ei. Prezintă periplul celui decedat, în funcție de faptele sale, autorul arată că cei ce în această viață au avut o "purtare vrednică vor nimeri negreșit într-o matcă vrednică: de *brahman* (deci, în casta preoților), de *kṣatriya* (casta războinicilor) sau de *vaiśya* (casta negustorilor). Iar cei care au aici o purtare scârbavnică vor nimeri negreșit într-o matcă scârbavnică: de câine, de porc sau de *candāla* (subcastă marginalizată, căreia îi aparțineau cei socotiți spurcați)".¹³⁶

Din perspectiva upanișadică, destinul omului nu mai are nimic de-a face cu zeii, ca în perioada de început a *Vedelor*, ci doar cu legea impersonală a *karmei*. Zeii nu pot în nici un fel anula efectul *karmei* asupra calității viitoarei existențe a omului. În acest context, omul se află singur în fața propriului său destin, marcat doar de necesitatea de a se sustrage cândva ciclului determinat format de succesiunea *avidyā-karman-saṃsāra*.

Firește, efemeritatea existenței, marcată de o atare succesiune, generează de cele mai multe ori un anume pesimism, care conduce la o detașare asumată de tot ceea ce ne înconjoară, inclusiv de noi înșine. De pildă, în *Maitrī-Upaniṣad*, ni se relatează despre un rege care a renunțat la regatul său tocmai din motivul amintit, el ducându-și viața mai departe în izolare totală, ca ascet. El a ajuns la concluzia că totul în această lume este efemer, fără valoare și socotește că într-o atare situație este imposibil să te simți fericit: "Ce importanță să aibă plăcerile senzoriale în acest trup puturos și fără valoare, care este constituit din oase, piele, dorințe, măduvă, carne, spermă, sânge ș.a.m.d. – Ce importanță să aibă plăcerile senzoriale într-un asemenea trup împovărat de patimi, mânie, poftă, amăgire, teamă, disperare, invidie, care este separat de ceea ce cineva își dorește și unit cu ceea ce nu-și dorește, cu foame, sete, bătrânețe, moarte, boală și griji!"¹³⁷

Idealul religios al *Upanișadelor* constă în năzuința după fericirea supremă, după lumea lui *Brahman*, iar scopul final este unirea cu acesta, respectiv contopirea individului după moarte cu acesta.

136. *Ibidem* V, 10, 7.

137. *Maitrī-Upaniṣad*, I, 3.

Mijlocul prin care omul poate realiza acest lucru este cunoașterea (*prajñā*). El trebuie să înțeleagă că lumea în care trăiește este o lume a distincțiilor, a diferențierilor și a multitudinii. Atâta timp cât va rămâne prizonierul acestei lumi, el se va reîncarna ciclic. De aceea, el trebuie să înțeleagă necondiționat că *Brahman*, etern și infailibil, este unitatea universului, a însăși existenței în întregul ei. Cel care reușește să înțeleagă că *Brahman* este principiul suprem și că sinele individual și *Brahman* sunt identici, formează o unitate, acela intră în *Brahman* și nu se mai reîncarnează. Dar nici cunoașterea singură nu este suficientă în acest sens. Cel ce dorește să se contopească cu *Brahman* trebuie să se detașeze de orice dorință. Dacă o singură dorință își face simțită prezența în preocupările cuiva, atunci respectivul va reveni, se va reîncarna într-o lume a faptelor, fiindcă dorințele devin acte; cel ce se detașează de orice dorință, însă, este *Brahman*, el se contopește cu *Brahman*. Acela care devine ascet și se izolează poate îndeplini, desigur, mai ușor acest lucru, dar aceasta nu este o condiție indispensabilă. Hotărâtor este dacă el reușește să-și anihileze orice dorință legată de această viață, dacă se dedică exclusiv cunoașterii Sinelui, lui *Brahman* și unirii cu acesta.

Eliberarea lui *ātman* din ciclul nesfârșit al reîncarnărilor se numește *mokṣa* (sau *mukṭi*) și corespunde întoarcerii individului spre origini, spre *Brahman*. Aceasta reprezintă o contopire impersonală a lui *ātman* cu *Brahman*, similară picăturii de apă care cade în ocean și devine astfel una cu el¹³⁸, asemenea sării care, o dată dizolvată în apă, devine inidentificabilă, dar simultan identificabilă prin gustul pe care îl impregnează apei respective¹³⁹.

138. *Mundaka-Upaniṣad*, III 2, 8-9: "După cum râurile curg și se sfârșesc în mare, pierzându-și numele și înfățișarea, tot așa înțeleptul eliberat de nume și înfățișare se îndreaptă spre sufletul divin, (care-i) mai mare decât (tot) ce-i mare. Cel care cunoaște pe *Brahman* suprem devine *Brahman*".

139. *Chândogya-Upaniṣad*, VI, 13, 1-2: "«...Adu sarea pe care ai aruncat-o în apă aseară!» Dând s-o apuce, nu a mai găsit-o, întrucât se topise. «Ei bine, soarbe dintr-o parte! Cum e?» - «Sărată».- «Soarbe de la mijloc! Cum e?» - «Sărată» - «Soarbe din partea (cealaltă)! Cum e?» - «Sărată». - «După ce mai guști din ea, vino la mine!» și a făcut întocmai (spunând): «E mereu la fel». (Tatăl) i-a spus: «De bună seamă, dragul meu, tu nu zărești Ființa (*sat*) de aici, și totuși este chiar aici»".

Din perspectiva *Upanișadelor*, identitatea dintre sinele individual (*ātman*) și Sinele universal (*Brahman*) presupune consecințe extraordinare în planul moral, în relația dintre fiecare om și semenii săi. Măreața formulă upanișadică *tat tvam asi* ("tu ești acesta"), cu referire specială la identitatea existentă între sinele fiecărui om și cel al semenilor săi și al universului în general, postulează o relație desăvârșită de iubire între el și aproapele său; tu trebuie să-ți iubești aproapele ca pe tine însuși, pentru că tu ești identic cu aproapele tău; distincția eu-tu este doar aparentă și fără substanță. Fiecare persoană din jurul tău este, de fapt, "tu" într-un punct diferit din spațiu și timp și într-un grad diferit de existență. Când realizezi faptul că toate ființele, inclusiv animalele, nu sunt decât sinele (*ātmaivā-bhū*) tău, atunci toate actele tale sunt detașate de orice egoism, ele ținesc exclusiv binele lor¹⁴⁰.

Pe de altă parte, spun autorii upanișadici, deși utile, faptele bune nu conduc decât la noi reîncarnări. Singură cunoașterea adevărului și unicului Sine (*Brahman*) este eliberatoare. În consecință, în *Upanișade* se afirmă deseori că pentru eliberarea finală este absolut necesară renunțarea la orice faptă, fie ea bună sau rea¹⁴¹.

Desigur, într-o atare ipostază, se pune o întrebare legitimă: o asemenea doctrină nu conduce cumva la o decădere morală? *Upanișadele* sugerează că, prin detașarea de orice acte, sinele individual se eliberează de egoism și ajunge la adevărata libertate spirituală; în mod spontan, el se unifică și se lasă coordonat de voința universală, de ordinea cosmică, morală, ale cărei legi se impun de la sine, dincolo de eforturile noastre. Aceste legi acționează automat și impersonal. Ele sunt un instrument pasiv al Absolutului, el însuși lipsit de vreo inițiativă egoistă¹⁴².

140. S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939, p. 102; cf. F. Edgerton, *Dominant ideas in the Formation of Indian Culture*, în: *Journal of the American Orient Society*, vol. 62, 1942, p. 155 sq.

141. Cf. *Chândogya-Upanișad*, IV, 14, 3: "Precum apa nu se lipește de frunza lotusului albastru, tot astfel nu se lipește fapta rea de cel ce știe astfel"; vezi și *Kaushîtaki-Upanișad*, I, 4; III, 8.

142. Cf. *Bṛhadâraṇyaka-Upanișad*, IV, 4, 22: "Pe el nu-l biruie (gândul) că de aceea a făcut răul sau că de aceea a făcut binele; dimpotrivă, el le biruie pe acestea amândouă. Făptuirea și nefăptuirea nu-l chinuie".

Practic, cel ce reușește să se detașeze de orice intenționalitate și implicit de act în sine, se plasează dincolo de distincția dintre bine și rău. Aceasta înseamnă că înțeleptul se eliberează de orice atașamente pământești și, prin urmare, este liber de orice ispită de a păcătui¹⁴³. Când el transcende binele și răul, ajunge să perceapă Sinele – *ātman-Brahman* – care îi oferă posibilitatea să se identifice cu Absolutul. Tot ceea ce este relativ nu mai are valoare, devine fără sens.

Multe pasaje din *Upanișade* se referă la modul în care are loc unirea după moarte cu *Brahman*. Două sunt variantele cele mai semnificative prezentate aici. Potrivit primeia, sinele individual se contopește cu *Brahman*, fiind anihilată orice urmă de individualitate a omului. Așa cum afirmă *Yājñavalkya*, după moarte conștiința omului dispare, este anihilată¹⁴⁴. Conform unei a doua variante, nu poate fi vorba de o contopire totală cu *Brahman*, pentru că cei eliberați în *Brahman*, în lumea acestuia, se pot manifesta pe mai departe ca ființe individuale. În diferite texte, lumea lui *Brahman* este descrisă ca o lume minunată în care cel decedat este întâmpinat de cinci sute de nimfe (*apsara*). Ele îl împodobesc pe noul venit cu ghirlande, veșminte și plante aromate. După ce traversează multe locuri, el se descotorosește de faptele sale bune și de cele rele. Rudele foarte dragi lui îi moștenesc faptele bune, pe când adversarii pe cele rele. În final, el ajunge în împărăția lui *Brahman*¹⁴⁵.

4.3. Mistica upanișadică. Unirea cu Absolutul

Primul traducător european al *Upanișadelor*, Anquetil Duperron, a tradus noțiunea upanișad prin "*secretum tegendum*",

143. S. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 102-103.

144. Cf. *Bṛhadâraṇyaka-Upanișad*, IV, 5, 15: "...Când totul a devenit una cu Sinele său, atunci cu ce și pe cine să vadă, cu ce și pe cine să miroasă, cu ce și pe cine să guste, cu ce și cui să vorbească, cu ce și pe cine să audă, cu ce și la cine să se gândească, cu ce și pe cine să pipăie, cu ce și pe cine să cunoască? Cu ce să-l cunoască pe cel care cunoaște totul?".

145. *Kaushîtaki-Upanișad*, I, 3 sq.

“taina ascunsă”. Traducerea este perfect justificată dacă avem în vedere că înțelepciunea tainică a *Upanișadelor* este o creație a vizionarilor mistici din acea perioadă, în fruntea cărora se găseau legendarul *Yājñavalkya*, promotorul propriu-zis al misticii indiene, și *Uddālaka Āruṇi*. Totuși, înțelepciunea mistică upanișadică n-a constituit niciodată apanajul exclusiv al sacerdoților; mai mult decât atât, mirenii au jucat și ei un rol considerabil în creația acesteia. În dialogurile upanișadice pot fi întâlniți frecvent prinți, femei și membri ai unor caste inferioare în postura de discipoli și interlocutori; se întâmplă chiar ca un anume rege să iasă învingător într-un dialog pe această temă cu un brahman, și tot la fel un brahman să fie instruit în școala unui laic. În același timp, este evidentă legătura dintre *Upanișade* și speculațiile sacerdotale din *Brāhmaṇa*. Abia în literatura upanișadică mai târzie se observă o detașare a misticii acesteia de fundamentul teologiei sacrificiului brahmanic și își găsește un fundament nou în psihotehnica *Yoga* și în filosofia *Sāṃkhya*¹⁴⁶.

Într-un cunoscut text upanișadic, un împătimit după eliberare se adresează maestrului său spiritual cu următoarele cuvinte: “Salvează-mă, căci mă simt în această lume asemenea unei broaște într-un puț fără apă”¹⁴⁷, iar într-o *Brāhmaṇa* se aude rugăciunea înălțată către Divinitate, pe un ton aproape disperat: “Condu-mă din neființă (*asat*) la ființă (*sat*), din întuneric la lumină, din moarte la nemurire”¹⁴⁸.

Întrebarea care se pune, în acest context, este următoarea: unde se află adevărata existență, adevărata lumină și viață? Undeva aici sau dincolo? Potrivit textelor upanișadice, calea spre mântuire trece obligatoriu prin noi înșine, prin interiorul nostru. Cel ce “deconectează” propriile simțuri de la lumea exterioară, cel ce-și anihilează propriile dorințe, fiind preocupat în exclusivitate de cunoașterea Sinelui spiritual, acela se autoiluminează, el ajunge să

realizeze în timpul extazului experiența unei depline unități interioare. Este vorba de unitatea dintre sinele individual și Sinele cosmic, este vorba de *experiența mistică a Sinelui nediferențiat, ātman-Brahman*.

4.3.1. *Ātman-Brahman. Absolutul nediferențiat*

Relația dintre sinele individual și Sinele universal, dintre multitudine și Unu ne este prezentată de către misticul *Uddālaka* în cadrul unui dialog prin intermediul unor metafore foarte sugestive. Referindu-se la sarea dizolvată în apă, el îi explică fiului său că atunci când gustă apa în care a fost dizolvată sarea, noi nu o putem vedea, dar o simțim cu ajutorul simțului gustativ: “De bună seamă ... tu nu zărești Ființa de aici, și totuși este chiar aici”¹⁴⁹. Și un alt exemplu, din același dialog: “Lamură aceasta e cea în care Totul își are firea, este Realul, este Sinele (*ātman*). Tu ești acesta”¹⁵⁰. Dar cine este Totul, Realul, Sinele? Pentru că atunci când despici o smochină, de pildă, iar apoi despici și semințele dinăuntru, nu mai descoperi nimic: “...lamură aceasta pe care nu o zărești este lamură din care se înalță atât de mare smochinul. Să crezi, dragul meu! Lamură aceasta e cea în care Totul își are firea, este Realul, este Sinele (*ātman*). Tu ești acesta”¹⁵¹. Deși nu putem identifica nimic înăuntru semințelor, este totuși cert că smochinii cresc din aceste semințe minuscule. Tot la fel, chiar dacă nu putem percepe direct Sinele fundamental, desigur că el se află ascuns în străfundul existenței noastre. “Tu ești acesta” (*tat tvam asi*): aici, “tu” semnifică sinele empiric, individual, care tinde adeseori să fie egoist, iar “acesta” vizează Sinele cosmic.

Mesajul lui *Uddālaka* către fiul său ne sugerează prin metaforele de mai sus că Sinele cosmic, ca principiu al întregii existențe, transcende lumea obiectivă, sfera “numelor și formelor” (*nāma-rūpa*),

146. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 149.

147. *Maitrāyaṇī-Upaniṣad*, I, 4.

148. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XIV, 4, 1, 30.

149. *Chāndogya-Upaniṣad*, VI, 13, 2.

150. *Ibidem*, VI, 13, 3.

151. *Ibidem*, VI, 12, 2-3.

fiind totuși atotcuprinzător, ca sarea. *Brahman* e tot la fel de subtil ca sămburele sămburelui de fruct; el e inerent în toate ființele, ca potențialitatea vieții lor în desfășurare¹⁵². Cel care realizează că este identic cu *Brahman* ("Eu sunt Brahman" - *aham brahma amsi*), acela devine Totul și nici măcar zeii nu pot să-l împiedice, căci el este Sinele (*ātman*) lor¹⁵³.

Lucrul acesta îl subliniază foarte bine înțeleptul *Yājñavalkya* care arată că individualitatea dispăre prin eliberare¹⁵⁴. Pentru orice înțelept eliberat și desăvârșit, conștiința își pierde înțelesul după ce "totul a devenit una cu Sinele"¹⁵⁵.

Într-un frumos dialog cu soția sa *Maitreyī*, același *Yājñavalkya* prezintă raționamentul său în favoarea acestei unități, în care orice conștiință a distincțiilor, a diferențierilor a fost anihilată: "Când pare că există dualitate, atunci unul îl vede pe celălalt, unul îl miroase pe celălalt, unul îl gustă pe celălalt, unul îi vorbește celui alt, unul îl aude pe celălalt, unul se gândește la celălalt, unul îl pipăie pe celălalt, unul îl cunoaște pe celălalt. Dar când totul a devenit una cu Sinele său, atunci cu ce și pe cine să vadă, cu ce și pe cine să miroase, cu ce și pe cine să guste, cu ce și cui să vorbească, cu ce și pe cine să audă, cu ce și la cine să se gândească, cu ce și pe cine să pipăie, cu ce și pe cine să cunoască? Cu ce să-l cunoască pe cel care cunoaște totul? Despre Sinele (*ātman*) acesta (se spune) numai «Nu, nu» (*neti, neti*): de neapucat, căci nu este apucat; de nenimicit, căci nu este nimic; fără legături, căci nu se leagă (de nimic); de neînlănțuit, căci nu tremură și nu este vătămat. Cu ce oare să-l cunoască pe cunoscător?"¹⁵⁶.

Prin urmare, atunci când dualitatea pe care se bazează conștiința dispăre, conștiința însăși încetează să mai funcționeze, se pătrunde într-o lume a nediferențierilor, a unitarului. Principiul

152. H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, trad. rom., Humanitas, București, 1997, p. 229.

153. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 4, 10.

154. *Ibidem*, IV, 4.

155. *Ibidem*, II, 4, 14.

156. *Ibidem*, IV, 5, 15; cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, VI, 15, 2.

fundamental nu dispăre însă¹⁵⁷. În viața noastră obișnuită se manifestă, evident, permanent opoziția de tip dualist dintre subiect și obiect. Subiectul cunoașterii percepe totdeauna varii obiecte. Atunci când acesta, în speță omul, devine conștient însă de Sine, se autopercepe și toate celelalte devin Sinele său, atunci nu mai percepe nici un obiect, totul se unește cu Sinele. Este vorba de un fel de *conștiință a inconștientului*, o stare a subiectului pur lipsit de orice obiect¹⁵⁸.

Pe această treaptă, cel aflat în extaz mistic experiază Realitatea ultimă, despre care nu poate exclama decât atât: "există" (*asti*). Dispărând orice distincții de genul eu-tu, subiect-obiect, dispar și orice distincții valorice, pentru că acestea apar totdeauna în relația eu-tu. Conștiința sa a devenit nelimitată și infinită, extinsă la dimensiuni cosmice, cosmicizată: "Sinele (*ātman*) meu dinlăuntrul inimii este mai mic decât (bobul) de orez, de orz, de muștar, de mei sau decât sămburele de mei. Sinele meu dinlăuntrul inimii este mai mare decât pământul, mai mare decât văzduhul, mai mare decât cerul, mai mare decât lumile"¹⁵⁹. Vacuum-ul infinit devine pentru mistic o plinătate infinită. El recunoaște în *ātman* întreaga lume, întregul univers, el percepe totul ca pe Sinele său și exclamă: "Eu sunt acest Tot". Unitatea sa cu această Realitate ultimă o exprimă totdeauna printr-o serie de formule de identitate: "acesta este Acela" (*tad etad*), "*ātman* este *Brahman*", "inima este supremul *Brahman*", "eu sunt *Brahman*" (*brahmāsmi*), "ceea ce tu ești, aceea sunt eu". Dar cea mai importantă dintre aceste formule, "marele cuvânt" (*mahāvākyam*), rămâne *tat tvam asi* ("acesta ești tu însuși")¹⁶⁰.

4.3.2. Coincidența contrariilor

Pentru autorii *Upanișadelor*, după cum s-a putut observa, unitatea Sinelui nu ține într-o măsură prea mare de raționamente, de argumente explicite, pentru că este mai degrabă un obiect al

157. Cf. *Kātha-Upaniṣad*, I, 2, 18-19; *Taittīrīya-Upaniṣad*, III, 1.

158. Cf. H. Nakamura, *op. cit.*, p. 121; H. Zimmer, *op. cit.*, pp. 243-244.

159. *Chāndogya-Upaniṣad*, III, 14, 3; cf. *Mundaka-Upaniṣad*, III, 1, 7.

160. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 150.

experienței, al gnozei, al intuiției. Admiri cosmosul și multitudinea de forme vii prin care acesta se exprimă, se manifestă, iar apoi nu-ți rămâne decât să exclami despre acest întreg unitar: “este Unul”; la aceasta te obligă în primul rând experiența directă, și numai după aceea rațiunea¹⁶¹.

După cum rezultă din textele upanișadice, *Brahman* ca Sine și Absolut suprem este simultan maximum și minimum, în sensul că este extrem de mare și extrem de mic: “El e mare, divin, cu neputință de imaginat, mai subtil decât ceea ce este subtil; el se află infinit de departe și aici aproape (în trup); el sălășluiește, pentru cei care-l contemplează, aici, în cavitatea (inimii)”¹⁶².

Misticul *Uddālaka* aprecia că toate lucrurile fenomenale nu sunt decât simple forme de exprimare a Sinelui universal, a Realității ultime, în vreme ce această Realitate rămâne una, indestructibilă, veșnică și inexprimabilă: “Așa cum printr-un singur bulgăre de lut, dragul meu, se poate cunoaște tot ce e de lut, iar felurile prefaceri sunt ceva ce atârnă de vorbire, o denumire, și numai «lutul» realitatea (*satya*); așa cum printr-un singur boț de aramă, dragul meu, se poate cunoaște tot ce e de aramă, iar felurile prefaceri sunt ceva ce atârnă de vorbire, o denumire, și numai «arama» realitatea; așa cum printr-un simplu clește de unghii, dragul meu, se poate cunoaște tot ce e de fier, iar felurile prefaceri sunt ceva ce atârnă de vorbire, o denumire, și numai «fierul» realitatea, la fel este, dragul meu, și cu acea învățătură”¹⁶³. “Lutul”, “arama”, “fierul” reprezintă în acest text Sinele aflat totdeauna dincolo de lumea fenomenală, Realitatea ultimă non-identificabilă și simultan identificabilă prin fenomenele în care se regăsește, non-obiectuală și în același timp obiectivizată prin lucrurile prin care se exprimă.

Yājñavalkya ne sugerează, în același sens, identitatea existentă între microcosmos și macrocosmos, între sinele individual (*ātman*) și

161. Cf. J. Royce, *The World and the Individual*, I, New York-London, Macmillan Co., 1927, pp. 156-157.

162. *Mundaka-Upanișad*, III, 1, 7.

163. *Chândogya-Upanișad*, VI, 1, 4-6.

Absolutul impersonal (*Brahman*), între Unul esențial și multitudinea lumii fenomenale. Folosindu-se de metafore, ca și *Uddālaka*, el arată că experiența mistică a Sinelui și cunoașterea intuitivă a acestuia presupune cunoașterea Totului: “Așa cum nimeni nu e în stare să prindă sunetele ieșite dintr-o tobă în care se bate, dar prinzând toba sau pe toboșar, este prins sunetul; așa cum nimeni nu e în stare să prindă sunetele ieșite dintr-o scoică în care se suflă, dar prinzând scoica sau pe suflătorul în scoică, este prins sunetul; așa cum nimeni nu e în stare să prindă sunetele ieșite dintr-o lăută la care se cântă, dar prinzând lăuta sau pe cântărețul din lăută, este prins sunetul”¹⁶⁴.

Atât *Uddālaka* cât și *Yājñavalkya* plasează, în contextul de mai sus, adevărata “Ființă” (*sat*) și Realitatea ultimă dincolo de orice nume, dincolo de forme și definiții. De altfel, etimologic vorbind, noțiunea de “definiție” este incompatibilă cu ceea ce este Absolutul, Realitatea ultimă, indiferent dacă aceasta are un caracter personal sau impersonal. Fiindcă *definire* (“a defini”) înseamnă “a mărgini”, “a limita”, “a restrânge”. Or, Absolutul, indiferent de natura lui, nu poate fi limitat, definit, pentru că în acest fel ar fi relativizat, n-ar mai fi Absolut, ar fi coborât la nivelul creaturalului.

Dintr-o atare perspectivă, toate conceptele și ideile definite și circumscrise de către intelect trebuie privite ca simple semne auxiliare, făcând aluzie la ceea ce rămâne indefinibil și inexprimabil prin nume. Tot ceea ce este tangibil și conceptual, tot ceea ce ține de domeniul formelor materiale (*rūpa*) și al numelor (*nāman*) nu reprezintă nimic altceva decât simple reflexe. Forme sau simple nume, ele trebuie percepute doar ca expresii a “ceva” care le transcende, a ceva inexprimabil în sine, a “ceva” infinit care rămâne dincolo de orice definiție.

Upanișadele ne arată că Absolutul se constituie într-o forță primordială, într-un principiu suprem, din care provine totul, ca o manifestare fenomenală pur temporală. Acest principiu universal, unic, dar în același timp subzistent la nivelul întregii creații în toate

164. *Bṛhadāraṇyaka-Upanișad*, II, 4, 7-9.

componentele ei, transcende deopotrivă sferile sensibile și pe cele conceptuale, el este, așadar, *neti, neti*, “nici așa, nici așa”. Este ceva “de unde cuvintele se întorc înapoi, împreună cu mintea, fără a-și fi atins pînta”¹⁶⁵. În pofida acestui fapt, aici nu poate fi vorba de nici o dihotomie, și nici un antagonism între “real” și “ireal”, între “existent” și “non-existent”, de nici un dualism, pentru că Absolutul transcendent și expresiile sale sensibile, concrete și verbal-conceptuale sunt în esență una și aceeași, adică simple “definiții”¹⁶⁶.

Toate acestea ne amintesc într-un fel de teoria lui *Nicolaus Cusanus*, preluată apoi de către *Wittgenstein*, cu privire la *coincidentia oppositorum*, “coincidența contrariilor”. Potrivit acestei teorii, individualul este identic cu universalul, lumea este identică cu Dumnezeu; în Dumnezeu, aceeași Ființă absolută, care în lume se prezintă în forme finite, este conținută în infinit. Infinitul este unitatea vie și veșnică a aceluia care în finit apare ca pluralitate extinsă. Dumnezeu este, prin urmare, unitatea tuturor contrariilor, *coincidentia oppositorum*. Ca Realitate absolută, în El toate posibilitățile se realizează și conciliază de la sine. Contrariile nu mai sunt două esențe, ci una singură¹⁶⁷.

Absolutul upanișadic rămâne și trebuie să rămână, deci, inefabil, indescriptibil, inexprimabil. El nu este altceva decât ceea ce suntem noi înșine, conștiința îl cuprinde tocmai în măsura în care conștiința este cunoaștere. Și totuși, atunci când încercăm să-l exprimăm, cuvintele noastre trebuie să se reducă la: “*neti, neti*”, “nici așa, nici așa”. “Brahmanii spun că nu este nici gros, nici subțire, nici scurt, nici lung... nici umbră, nici beznă, nici aer, nici spațiu, fără atingere, fără gust, fără miros, fără văz, fără auz, fără glas (*vāc*), fără gând

165. *Taittīriya-Upaniṣad*, II 4.

166. Cf. H. Zimmer, *op. cit.*, p. 133.

167. Vezi *Devis. Dei*, 9. 11; cf. W. Windelband, *A History of Philosophy with Special Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*, New York, 1921, pp. 145-146; apud H. Nakamura, *op. cit.*, pp. 103-104.

(*manas*)..., fără suflu (*prāna*), fără chip, fără măsură, fără lăuntru, fără afară”¹⁶⁸.

Pentru prima oară în istoria gândirii universale, descoperim aici un Absolut perceput apofatic, negativ. El nu poate fi cunoscut în ființa sa, nu poate fi vizualizat, el se manifestă doar în interiorul nostru, în “inimă”¹⁶⁹; “la el ... nu se poate ajunge cu vorba sau cu mintea sau cu ochii. Cum ar putea să fie cunoscut de altul decât de acela care spune că există?”¹⁷⁰

Cu toate acestea, negația în genul “*neti, neti*” (“nici așa, nici așa”) cu privire la Realitatea ultimă nu este o simplă negație, făcută de dragul negației, ci o *afirmație prin negație*¹⁷¹. Pentru că negând orice atribut care i-ar putea fi conferit Absolutului, în fapt afirmăm despre acesta că e mai presus decât ele, că le transcende, că rămâne dincolo de ele. Cu ajutorul afirmației prin negație, realitatea ultimă își poate conserva statutul de Absolut, ieșind din capcana relativizării.

4.3.3. Contemplarea lui *Ātman-Brahman* ca lumină interioară

Misticii din perioada upanișadică au ajuns la concluzia că Sinele cosmic, *Brahman*, poate fi cunoscut direct sub forma Luminii pure. Este vorba de o experiență nemijlocită a Luminii supranaturale. În același timp, această Lumină transcosmică este identică cu lumina

168. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 8, 8; cf. *ibidem*, IV, 4, 12:

“Pe-acesta percepându-l, înțelept,

Cunoașterea (*prajñā*) săvârșească-o brahmanul.

Să nu cugete la vorbe multe,

Căci sunt istovire Cuvântului (*vāc*)”.

169. *Katha-Upaniṣad*, II, 6, 9.

170. *Ibidem*, II, 6, 12.

171. *Yājñavalkya* spune: “...acesta e Sinele tău, ... văzătorul nevăzut, auzitorul neauzit, gânditorul negândit, cunoscătorul necunoscut. Nu există alt văzător, nu există alt auzitor, nu există alt gânditor, nu există alt cunoscător în afară de el. Acesta e Sinele (*ātman*) tău, rânduitorul lăuntric (*antar-yāmin*), nemuritorul. Orice altceva este durere”; vezi *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 7, 23.

componentele ei, transcende deopotrivă sferile sensibile și pe cele conceptuale, el este, așadar, *neti, neti*, “nici așa, nici așa”. Este ceva “de unde cuvintele se întorc înapoi, împreună cu mintea, fără a-și fi atins ținta”¹⁶⁵. În pofida acestui fapt, aici nu poate fi vorba de nici o dihotomie, și nici un antagonism între “real” și “ireal”, între “existent” și “non-existent”, de nici un dualism, pentru că Absolutul transcendent și expresiile sale sensibile, concrete și verbal-conceptuale sunt în esență una și aceeași, adică simple “definiții”¹⁶⁶.

Toate acestea ne amintesc într-un fel de teoria lui *Nicolaus Cusanus*, preluată apoi de către *Wittgenstein*, cu privire la *coincidentia oppositorum*, “coincidența contrariilor”. Potrivit acestei teorii, individualul este identic cu universalul, lumea este identică cu Dumnezeu; în Dumnezeu, aceeași Ființă absolută, care în lume se prezintă în forme finite, este conținută în infinit. Infinitul este unitatea vie și veșnică a aceluia care în finit apare ca pluralitate extinsă. Dumnezeu este, prin urmare, unitatea tuturor contrariilor, *coincidentia oppositorum*. Ca Realitate absolută, în El toate posibilitățile se realizează și conciliază de la sine. Contrariile nu mai sunt două esențe, ci una singură¹⁶⁷.

Absolutul upanișadic rămâne și trebuie să rămână, deci, inefabil, indescriptibil, inexprimabil. El nu este altceva decât ceea ce suntem noi înșine, conștiința îl cuprinde tocmai în măsura în care conștiința este cunoaștere. Și totuși, atunci când încercăm să-l exprimăm, cuvintele noastre trebuie să se reducă la: “*neti, neti*”, “nici așa, nici așa”. “Brahmanii spun că nu este nici gros, nici subțire, nici scurt, nici lung... nici umbră, nici beznă, nici aer, nici spațiu, fără atingere, fără gust, fără miros, fără văz, fără auz, fără glas (*vāc*), fără gând

165. *Taittīriya-Upaniṣad*, II 4.

166. Cf. H. Zimmer, *op. cit.*, p. 133.

167. Vezi *Devis. Dei*, 9. 11; cf. W. Windelband, *A History of Philosophy with Special Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*, New York, 1921, pp. 145-146; apud H. Nakamura, *op. cit.*, pp. 103-104.

(*manas*)..., fără suflu (*prāṇa*), fără chip, fără măsură, fără lăuntru, fără afară”¹⁶⁸.

Pentru prima oară în istoria gândirii universale, descoperim aici un Absolut perceput apofatic, negativ. El nu poate fi cunoscut în ființa sa, nu poate fi vizualizat, el se manifestă doar în interiorul nostru, în “inimă”¹⁶⁹; “la el ... nu se poate ajunge cu vorba sau cu mintea sau cu ochii. Cum ar putea să fie cunoscut de altul decât de acela care spune că există?”¹⁷⁰.

Cu toate acestea, negația în genul “*neti, neti*” (“nici așa, nici așa”) cu privire la Realitatea ultimă nu este o simplă negație, făcută de dragul negației, ci o *afirmație prin negație*¹⁷¹. Pentru că negând orice atribut care i-ar putea fi conferit Absolutului, în fapt afirmăm despre acesta că e mai presus decât ele, că le transcende, că rămâne dincolo de ele. Cu ajutorul afirmației prin negație, realitatea ultimă își poate conserva statutul de Absolut, ieșind din capcana relativizării.

4.3.3. Contemplarea lui *Ātman-Brahman* ca lumină interioară

Misticii din perioada upanișadică au ajuns la concluzia că Sinele cosmic, *Brahman*, poate fi cunoscut direct sub forma Luminii pure. Este vorba de o experiență nemijlocită a Luminii supranaturale. În același timp, această Lumină transc cosmică este identică cu lumina

168. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 8, 8; cf. *ibidem*, IV, 4, 12:

“Pe-acesta percepându-l, înțelept,
Cunoașterea (*prajñā*) săvârșească-o brahmanul.
Să nu cugete la vorbe multe,
Căci sunt istovire Cuvântului (*vāc*)”.

169. *Katha-Upaniṣad*, II, 6, 9.

170. *ibidem*, II, 6, 12.

171. *Yājñavalkya* spune: “...acesta e Sinele tău, ... văzătorul nevăzut, auzitorul neauzit, gânditorul negândit, cunoscătorul necunoscut. Nu există alt văzător, nu există alt auzitor, nu există alt gânditor, nu există alt cunoscător în afară de el. Acesta e Sinele (*ātman*) tău, rânduitorul lăuntric (*antar-yāmin*), nemuritorul. Orice altceva este durere”; vezi *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 7, 23.

interioară, percepută de către ascet înăuntrul său în timpul exercițiului mistic: “iar lumina din cer care strălucește acolo sus, deasupra fiecăruia, deasupra tuturor, în lumi mai înalte decât cele mai înalte, aceasta este ceea ce este și lumina dinlăuntrul omului (*puruṣa*)”¹⁷².

Misticul nu face altceva decât să conștientizeze această identitate, mai ales că această experiență nouă este secondată de o creștere progresivă a temperaturii corpului și de perceperea unor sunete cu caracter mistic: “Ea se vede atunci când simți căldură la atingerea trupului. Ea se aude atunci când, astupându-ți urechile, auzi parcă un zgomot, foșnetul unui foc care arde. Să se mediteze la ea ca fiind cea văzută și auzită”¹⁷³. Acest lucru ne demonstrează că, în cazul de față, percepția Sinelui (*Ātman-Brahman*) ca Lumină nu reprezintă o simplă cunoaștere, ci o experiență, mult mai profundă, o experiență de tip extatic, care angajează însăși schimbarea existenței, a modului de a fi al respectivului ascet, după cum se arată în *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*: “De la neființă (*asat*) condu-mă la ființă (*sat*), de la întuneric condu-mă la lumină (*tamaso mā jyotiḥ gamaya*), de la moarte condu-mă la nemurire”¹⁷⁴.

Chāndogya-Upaniṣad citează două versuri rigvedice, în care este vorba de contemplarea Luminii “ce se aprinde dincolo de cer”, și adaugă: “Desprinsă din întuneric, privind lumina ce se-nalță, privind lumina ce se-nalță, la zeul între zei, la Soare ajunserăm, lumină înălțată – lumină înălțată”¹⁷⁵. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*¹⁷⁶ identifică însă, după cum am văzut, pe *ātman* cu ființa aflată în inima omului, sub chipul unei “lumini în inimă”. “Această ființă senină, ridicându-se din trupul său și atingând cea mai înaltă lumină, apare în forma sa proprie. Ea este *ātman*. Este nemuritorul, cel ce nu se teme, este *Brahman*”¹⁷⁷.

172. *Chāndogya-Upaniṣad*, III, 13, 7

173. *Ibidem*, III, 13, 8.

174. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 3, 28; M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, trad. rom., Humanitas, București, 1995, p. 19.

175. *Chāndogya-Upaniṣad*, III, 17, 6.

176. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, IV, 3, 7.

177. *Chāndogya-Upaniṣad*, VIII, 3, 4; M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor...*, I, p. 256; idem, *Mefistofel și androginul*, p. 19.

Avem aici încă o confirmare a identității dintre Lumina supranaturală și lumina interioară experimentată de ascetul mistic, între *Brahman* și *ātman*, între Sinele suprem și sinele individual.

În momentul decesului, sufletul individual accede spre înălțimi prin intermediul razelor solare. El se apropie de Soare, considerat de autorul upanișadic “poarta lumii”. Cei înțelepți au accesul liber, în vreme ce cei neștiutori nu au această șansă: “iar când își părăsește trupul, pe razele acestea urcă spre înălțimi; el spune “OM” și se grăbește spre înălțimi. Iute ca gândul, el ajunge la Soare. Într-adevăr, aceasta e poarta lumii, loc de intrare pentru știutori și opreliște pentru neștiutori”¹⁷⁸.

Gnoza upanișadică, după cum subliniază *Mircea Eliade*¹⁷⁹, este o știință de natură transcendentă și inițiativă, pentru faptul că cel inițiat nu a dobândit doar un mod de cunoaștere, ci și un nou mod de existență, mult superior celui anterior. Conștientizarea identității *ātman-Brahman* se realizează spontan, într-un mod similar fulgerului¹⁸⁰. După cum absolut nimic nu anticipează strălucirea orbitoare a fulgerului, care sfășie întunericul dens, tot la fel aparent nimic nu anticipează experiența iluminării ascetului aflat în extaz mistic: momentul aparține unui alt plan de referință, nu există nici o continuitate între timpul care o precede și momentul atemporal în care se realizează.

După cum am putut observa, ascetul descoperă Lumina interioară în momentul în care devine conștient de propriul său Sine (*ātman*), când penetrează însăși esența propriei sale vieți și a elementelor cosmice și, în cele din urmă, când moare. În oricare dintre aceste circumstanțe, iluzia (*māyā*), ignoranța este anihilată. Instantaneu, ascetul este copleșit de Lumină, adică contemplă adevărata Ființă. El transcende lumea profană, condiționată și se regăsește pe un plan absolut, se reîntoarce la origini (*ad originem*), în lumea lui *ātman-Brahman*, în lumea Absolutului din care provine. El accede

178. *Chāndogya-Upaniṣad*, VIII, 6, 5.

179. M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 20; cf. idem, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, trad. rom., Humanitas, București, 1997, pp. 120-123.

180. *Kena-Upaniṣad*, IV, 4; cf. *Kauṣītaki-Upaniṣad*, IV, 2.

într-un alt plan de existență: acela al Ființei pure, al divinului nediferențiat și non-distinct, al cunoașterii supreme și libertății absolute. În acest moment, el cunoaște Realitatea ultimă, realitatea care transcende orice atribut. De aceea este percepută ca o strălucitoare Lumină albă, în care ascetul intră orbit și sfârșește prin a dispărea, topindu-se în ea fără a lăsa urme¹⁸¹.

Această mistică cu un caracter impersonal a *Upanișadelor* se va constitui de aici înainte, în întreaga istorie religioasă a Indiei, în fundamentul oricărei mistici a eliberării. Inclusiv mistica budistă legată de *Nirvāna* își are originile în ea, iar mistica *bhakti*, cu un caracter teist, din perioada hinduistă a fost și ea influențată de aceasta. De asemenea, celebrele sisteme de metafizică, despre care vom vorbi într-un capitol viitor, se fundamentează și ele pe mistica upanișadică. Întreaga speculație filosofică, ca și spiritualitatea ulterioară a Indiei, păstrează filoane serioase din gândirea și spiritualitatea upanișadică reprezentată de legendarul *Yājñavalkya*. Chiar nu mai puțin celebrul *Rabīndranāth Tagore* preia multe idei și impulsuri din *Upanișade* pentru mistica sa sincretistă, care avea să-l consacre în istoria spiritualității universale.

5. Cultul

5.1. Locuri de cult

În perioada vedică, indienii nu dispuneau de temple. Cultul particular se oficia în jurul vetrei, considerată altarul casei. În schimb, pentru aducerea sacrificiilor publice legate de sărbători, era ales un loc special plasat undeva în apropierea casei sacrificantului, care nu trebuia să fie obligatoriu de fiecare dată același. Acolo se delimita un spațiu sau o ridicătură de pământ, în formă pătrată, pe care se presăra iarbă verde. Era locul unde, se credea, vor sta zeii pentru a-și prelua

181. Cf. M. Eliade, *Mefistofel și androgimul*, pp. 36-37.

sacrificiile aduse. Pe stratul de iarbă se construia un altar de cărămizi; după aducerea sacrificiului, iarba era arsă.

Să vedem acum câteva detalii legate de acest loc sacru pentru arienii vedici, substituit al templului, și semnificațiile sale. În primul rând, acest loc trebuia consacrat în prealabil prin intermediul unor rituri speciale, cel mai semnificativ fiind cel al amplasării focurilor sacre. Respectivă ritualuri vizau crearea unui foc în care ardeau exclusiv elemente considerate pure, consacrate zeului focului, *Agni*. Focul era aprins prin frecare, simbol al începutului și noului, în credința că astfel vor fi îndepărtate absolut toate spiritele rele, toți demonii. Focul avea atributul de a-i alunga pe demoni, pentru că el se identifică cu însuși zeul amintit¹⁸². Pe de altă parte, focul sacrificiului comunica același atribut însuși locului sacrificial, consacrandu-l.

Așezământul consacrat, în formă pătrată, după cum am amintit, de dimensiuni destul de mari, se numea *vihāra*. În interiorul acestui spațiu se afla un altul mai bine marcat, cu un caracter la fel de sacru, numit *vedi*; el corespundea altarului propriu-zis și ocupa o poziție mai centrală decât focurile sacrificiale, pentru că focurile respective, spre deosebire de alte religii, nu erau plasate pe altar, ci în jurul acestuia. Spațiul pe care era ridicat altarul (*vedi*) era conturat pe pământ cu ajutorul unei lopeți sau al unei săbii confecționate dintr-un lemn cu proprietăți magice. În acest fel, locul respectiv era purificat și consacrat. În continuare, aici erau depuse ustensilele necesare pentru realizarea sacrificiului, între care cel mai important era *yūpa*, stâlpul de care urma să fie legată victima¹⁸³. Textele brahmanice sugerează că acest stâlp reprezenta unul dintre punctele de convergență și concentrare a tuturor forțelor religioase aflate în joc în timpul sacrificiului. Prin poziția sa verticală, el amintește modul în care zeii au urcat la cer¹⁸⁴.

182. Cf. *Taittirīya-Brāhmaṇa*, I, 2, 1, 3, 4.

183. Cf. *Taittirīya-Samhitā*, VI, 3, 3, 4; *Ibidem*, VI, 3, 4, 2, 3; *Ibidem*, VI, 3, 4, 1, 3; *Aitareya-Brāhmaṇa*, VI, 2, 17, 23.

184. Vezi *Aitareya-Brāhmaṇa*, VI, 1, 1; cf. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, 6, 2, 1.

Consacrarea spațiului se desfășoară conform unui dublu simbolism. Pe de-o parte, construirea altarului e concepută ca o creație a lumii¹⁸⁵. Apa în care s-a diluat argila este asimilată cu apa primordială; argila pusă la temelia altarului, cu Pământul; pereții laterali, cu atmosfera ș.a.m.d.¹⁸⁶ Pe de altă parte, construirea altarului echivalează cu o integrare simbolică a timpului, cu materializarea lui în însuși corpul altarului.

În acest sens, se menționează că "Anul este altarul focului", explicându-se în același timp și simbolismul său temporal: cele 360 de cărămizi de împrejmuire simbolizează cele 360 de nopți ale anului, iar cele 360 de cărămizi *yajusmati* cele 360 de zile¹⁸⁷. Prin urmare, de fiecare dată când se înalță un nou altar al focului nu se recrează doar lumea, ci se "clădește Anul", în sensul că *timpul este recreat, este regenerat*. Pe de altă parte, din moment ce Anul este asimilat zeului cosmic *Prajāpati*, ridicarea oricărui nou altar presupune în mod simbolic învierea lui *Prajāpati* și reconsacrarea întregii creații. Textul brahmanic amintit mai sus nu face, desigur, referire la timpul profan, la simpla durată temporală, ci la timpul liturgic, consacrat, așa cum îl întâlnim în mai toate credințele religioase ale lumii. Înălțarea altarului focului în vedism urmărește sacrificarea lumii, în sensul integrării acesteia în adevăratul timp, timpul sacru¹⁸⁸.

După cum subliniază *Mircea Eliade*¹⁸⁹, aici, în fapt, altarul vedic se substituie templului. Primul care explică apropierea etimologică dintre noțiunile de "*templum*" - templu și "*tempus*" - timp a fost *Hermann Usener*¹⁹⁰, care a interpretat cei doi termeni cu ajutorul noțiunii de "intersectare" ("Schneidung, Kreuzung"). Așa cum au confirmat-o și cercetările ulterioare, noțiunea de "*templum*" vizează

185. Cf. *Śatapatha-Brāhmana*, VI, 5, 1 sq.

186. *Ibidem* I, 9, 2, 29.

187. *Ibidem*, X, 5; IV, 10 etc.

188. *Mircea Eliade, Sacrul și profanul*, trad. rom., Humanitas, București, 1995, p. 66.

189. *Ibidem*, pp. 66-67.

190. H. Usener, *Götternamen*, Bonn, 1920, p. 191 sq.

aspectul spațial, iar cea de "*tempus*" aspectul temporal al mișcării orizontului în spațiu și timp¹⁹¹.

În opinia aceluiași *Mircea Eliade*¹⁹², toate aceste lucruri au o semnificație deosebită, în sensul că pentru orice om religios din culturile arhaice *lumea se reînnoiește în fiecare an, la fiecare început de an este reconsacrată, își regăsește "sfînțenia" originală, dobândită prin creație*. "Anul", așa cum apare el și în lumea vedică, era asemenea unui cerc închis: avea un început și un sfârșit, dar și posibilitatea de a "renaște" în chip de *An Nou*. La rândul său, fiecare An Nou presupunea intrarea într-un timp "nou", "curat", "consacrat", "liturgic", adică într-un timp nefolosit, neuzat, nedemonizat.

5.2. Sacrificiile și sacerdoțiul

Actul ritualic central în religia vedică este sacrificiul (*yajña*). Se aduceau sacrificii în scopul dobândirii de la zei a unor bunuri materiale, a unor urmași, pentru sănătate și pentru a avea o viață cât mai lungă. Aducând daruri zeilor, oamenii așteptau din partea acestora o recompensă. Ca și în Mesopotamia antică, relația dintre arienii vedici și zei era una de tipul *do ut des*, o relație pur contractuală și chiar egoistă: cu influența și puterea lor mare, zeii îi pot face anumite servicii omului - să nu uităm că demonii îl amenință totdeauna cu tot felul de boli și suferințe - iar omul îi poate și el constrânge prin sacrificii pe zei¹⁹³. Însă, la fel de bine, în această perioadă se aduceau și *jertfe de ispășire*. În schimb, în întreaga literatură vedică, nu găsim nici un fel de jertfe de mulțumire. Pe de altă parte, orice jertfă nu viza neapărat doar satisfacerea unor dorințe personale ale celui care o aducea. Sacrificiul era mai degrabă necesar pentru a conserva ordinea cosmică.

191. W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938, pp. 33, 39; apud M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 67.

192. M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 67.

193. Vezi N. Achimescu, *op. cit.*, p. 129.

Se aduceau sacrificii totdeauna în concordanță cu mersul lucrurilor, cu evoluția cosmică, desigur ciclic și nu linear. Totul era ritmat, etapizat. Acest atribut semnificativ al sacrificiului face obiectul unei analize profunde în literatura brahmanică, dar același lucru îl putem observa și în *Rgveda*, unde sacrificiul reprezintă mult mai mult decât o simplă ofrandă adusă zeilor în scopul dobândirii unor favoruri personale¹⁹⁴.

În literatura brahmanică, sacrificiul se conturează ca un mecanism ritualic deosebit de complex. Atunci când este realizat într-un mod corespunzător, el acționează absolut automat. Zeii cărora le sunt consacrate respectivele sacrificii sunt puși efectiv în umbră de aceste sacrificii; ei sunt obligați să preia sacrificiile aduse. Puterea și nemurirea lor se datorează exclusiv sacrificiului pe care îl primesc. Este vorba de o forță magică care condiționează cursul regulat al naturii¹⁹⁵. Din moment ce sacrificiul juca un rol atât de important, este limpede că sacerdoții se străduiau ca ritualul fundamental legat de acesta să fie perceput sub toate aspectele sale, să-i fie înțelese toate semnificațiile lui. Iată un exemplu foarte concludent în acest sens din literatura brahmanică: ploaia este cauzată de vânt; la rândul ei, aceasta determină creșterea plantelor; tot la fel, vacile produc lapte, pentru că mănâncă plante și beau apă; acesta este motivul pentru care zeul *Vāyu* ("vântul") este cel care produce laptele și, din același motiv, acestuia i se aduce ca sacrificiu laptele¹⁹⁶. Pentru că există o corelație directă între sacrificiu și cursul lumii, firește că preoții încercau să descopere diferite corespondențe între elementele particulare ale actului sacrificial și anumite fenomene cosmice. De pildă, iarba plantată pe altarul sacrificiului simbolizează lumea, iar cele cinci părți ale melodiei interpretate în timpul sacrificiului sunt identificate cu cele cinci anotimpuri ale anului (primăvara, vara, anotimpul ploios, toamna, iarna) etc.

194. Cf. *Rgveda*, X, 90.

195. Vezi *Śatapatha-Brāhmaṇa*, III, 3, 1, 5: "Soarele n-ar putea răsări, dacă preotul n-ar aduce sacrificiul".

196. *Ibidem*, II, 6, 3, 7.

Indiscutabil, acest întreg mecanism sacrificial era valabil doar în cazul marilor sacrificii publice, când oficiau sacerdoți, special desemnați, cu atribuții foarte restrictive. Cursul naturii, evoluția ei în anul respectiv era condiționată direct de modul în care se achitau de funcțiile lor rituale. Cea mai mică greșală în cadrul actului sacrificial putea avea repercusiuni catastrofale, mergându-se până la eclipse de soare sau până la succesiunea neregulată a lunilor anului.

Cum se derula, însă, sacrificiul în sine?¹⁹⁷ După ce era îmbăiată, victima era introdusă în spațiul consacrat, făcându-se diferite libații. Totodată era implorată să se liniștească¹⁹⁸, fiind invocat zeul protector al animalelor, pentru a i se cere consimțământul în vederea sacrificării victimei¹⁹⁹. Epitetele laudative adresate victimei înainte de sacrificiu scot în evidență caracterul sacru al acesteia; ea era considerată un lucru excepțional, o proprietate a zeilor.

În cele din urmă, victima era legată de un stâlp, moment în care brahmanul nu mai avea dreptul să o atingă cu mâinile, însuși sacrificantul ezitând să se mai apropie de ea, dat fiind caracterul absolut sacru al acesteia. Cel ce urma să execute sacrificiul avea nevoie de rostirea unei formule speciale de către un preot²⁰⁰.

Sufocării victimei îi urmează un rit special consacrat purificării acesteia²⁰¹. După aceasta, urmează tranșarea acesteia. Sângele scurs după prima lovitură de cuțit este destinat demonilor²⁰². Următoarea etapă o reprezintă distribuirea părții celei mai importante din sacrificiu zeului căruia i-a fost consacrată victima: este vorba de *vapā*, partea superioară a peritoneului²⁰³. Grăsimea, fiertura, spuma ridicată la

197. Cf. pe larg M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, trad. rom., Polirom, Iași, 1997, pp. 83-105.

198. Vezi *Taittirīya-Samhitā*, I, 3, 7, 1; VI, 3, 6, 1, 2; *Maitrāyaṇī-Samhitā*, V, 3, 9, 6; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, III, 7, 3, 9.

199. Zeul respectiv este *Prajāpati-Rudra*; vezi *Taittirīya-Samhitā*, III, 1, 4, 1; III, 1, 4, 5.

200. *Ibidem*, I, 3, 8, 1; cf. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, III, 7, 4, 1.

201. *Taittirīya-Samhitā*, I, 3, 9, 1; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, III, 8, 2, 4-7.

202. Cf. *Aitareya-Brāhmaṇa*, VI, 7, 1, 10.

203. *Rgveda*, III, 21, 5.

suprafață în oala în care se gătește sunt destinate, după cum am spus, zeului sau cuplului de zei cărora i se adresează sacrificiul: toate acestea se sacrifică în foc. Ceea ce se distruge astfel prin combustie reprezintă formal încă o dată victima în întregul ei²⁰⁴. În continuare, alte părți ale victimei erau distribuite preoților participanți la sacrificiul respectiv²⁰⁵.

Oricare ar fi fost rostul sacrificiului în protoistoria indus-ariană, e limpede că începând cu perioada brahmanică el devine principalul mijloc de restabilire a unității primordiale. Prin sacrificiu are loc reunificarea membrilor dislocate ale lui *Prajāpati*, adică se reconstituie Ființa divină primordială, adusă jertfă la începutul creației, pentru ca din trupul ei să apară lumea. Funcția principală a sacrificiului nu era decât aceea de a pune din nou laolaltă (*samdhā*) ceea ce fusese separat la începuturi. În același timp, reconstituirea simbolică a lui *Prajāpati* presupune și un proces de reintegrare în persoana sacrificantului. Reunind ritualic membrele lui *Prajāpati*, sacrificantul se "adună" (*saṃharati*) pe sine însuși, restabilind unitatea adevăratului său Sine. Pe de altă parte, privit ca mijloc de reunificare, sacrificiul brahmanic demonstrează aspirația permanentă a spiritului indian spre transcenderea contrariilor, spre concilierea acestora și spre ridicarea la nivelul unei realități totale. Acest lucru ne explică și de ce indienii au refuzat întotdeauna să acorde vreo valoare istoriei, de ce India tradițională n-a avut o conștiință istorică. În viziunea lor, ceea ce în mod curent se înțelege prin istoria universală în raport cu realitatea totală nu este decât un moment particular al unei drame cosmice grandioase²⁰⁶.

În general, fiecare părinte de familie avea posibilitatea să aducă el însuși sacrificiile zilnice, sau putea invita un preot să facă lucrul acesta în locul său. Oricum, sacrificiile publice nu puteau fi aduse decât de sacerdoți specializați în acest sens. Acești preoți preluau victima de la

204. *Taittirīya-Samhitā*, VI, 3, 11, 1.

205. Vezi *Taittirīya-Brāhmaṇa*, III, 7, 5, 6.

206. M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 89-90; cf. mai pe larg idem, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, trad. rom., Humanitas, București, 1994, p. 83 sq.

cei care o ofereau spre sacrificiu, iar respectivul le dădea în schimb un onorariu (*dāksipā*) pentru osteneala lor, constând în haine, vase, cai sau aur. Existau prescripții foarte exacte privind valoarea onorariului, în funcție de felul sacrificiului și de rangul fiecărui preot implicat în aducerea acestuia. În literatura sacră vedică și post-vedică întâlnim patru categorii principale de preoți specializați în aducerea sacrificiilor. De pildă, *hotar* avea ca sarcină să invoce zeii prin recitarea unor imnuri din *Rgveda*; *udgātar* avea ca misiune să cânte imnuri speciale din *Sāmaveda* pentru pregătirea sacrificiului; *adhvaryu* era cel care se ocupa de partea practică a aducerii sacrificiului și cel care murmură diferite formule din *Yajurveda*. În fine, responsabilul general în legătură cu actul sacrificial respectiv era *brahmnul*. Acesta avea obligația de a supraveghea toate detaliile legate de sacrificiu și să amendeze orice abatere care ar fi putut interveni. În eventualitatea în care ar fi apărut anumite greșeli legate de execuția propriu-zisă a victimei, sau chiar de intonare a imnurilor recitate, el trebuia să intervină corectând abaterile respective prin rostirea unor formule magice speciale din *Atharvaveda*. Altfel, actul sacrificial respectiv risca să nu-și atingă scopul propus. Tocmai de aceea, *brahmanul* primea jumătate din onorariul plătit de cel care oferea sacrificiul, întrucât responsabilitatea sa era mult mai mare comparativ cu cea a celorlalți preoți implicați în aducerea sacrificiului.

5.3. Riturile

Acestea pot fi împărțite în două mari categorii: domestice (*grihya*) și solemne (*śrauta*). Primele își au autoritatea în tradiție (*smṛti*, "memoria"), pe când cele solemne în revelația directă ("auditivă", *śruti*).

5.3.1. Riturile domestice (*grihya*)

Numite și rituri particulare, săvârșite acasă, ele sunt ceremonii culturale care au loc zilnic sau la anumite date precise din an. Așa cum sunt prescrise în *Grihya-Sūtras*, ele nu par prea complicate comparabil cu riturile solemne. În ritualul *grihya* se folosește exclusiv focul din

vatra casei drept foc sacrificial. De regulă, asemenea ritualuri sunt săvârșite de către însuși părințele familiei respective. Cu toate acestea, el poate invita pentru oficiere chiar un preot, iar în cazul unor ceremonii mai speciale poate oficia soția sa în locul său. Dimineata și seara, stăpânul casei aduce ca ofrandă orez, orz, lapte acru sau secară măcinată pentru zeii *Agni* și *Prajapati*, iar conform altor izvoare pentru *Sūrya* și *Prajapati* dimineata și pentru *Agni* și *Prajapati* seara. La aceste ofrande se adaugă cele cinci așa-numite „mari jertfe” (*mahāyajña*), aduse de asemenea zilnic, dimineata și seara: cu acest prilej, se aruncă hrană ca ofrandă pentru zei în foc (*devayajña*), se depune în anumite locuri purificate din interiorul și din afara casei pentru zei și demoni, se aruncă spre sud ca o ofrandă adusă strămoșilor, se studiază *Vedele* de către capul de familie – lucru socotit de asemenea o „mare jertfă” (*brahmāyajña*) și, în fine, se aduce o „ofrandă pentru oameni” (*manushyayajña*), constând în găzduirea oaspeților.

Foarte interesante sunt și riturile legate de anumite perioade din viața fiecărui om. Este vorba de o serie de consacrări sau „sacramente” (*samskāra*), care-l însoțesc pe individ de la naștere până la moarte, mai precis din momentul concepției embrionale până la moarte. Astfel, au loc, de pildă, diferite ceremonii în timpul perioadei de gestație, având drept scop protecția viitoareii mame și a fătului pe care îl va naște. Nașterea în sine și perioada postnatală oferă și ele prilejul unor ritualuri speciale. Ceremoniile propriu-zise consacrate nașterii (*jātakarma*) se săvârșesc în interesul copilului născut: de exemplu, tatăl face respirație artificială nou-născutului pentru a-i asigura o viață lungă sau îi murmură la ureche diferite formule sacre pentru a-i stimula rațiunea. Ultimul ritual din seria celor legate de naștere este cel prilejuit de „punerea numelui” (*nāmakarana*). Copilul primește două nume: unul oficial și altul secret, pe care îl cunosc doar părinții. Numele secret îl va proteja pe copil în eventualitatea unor acțiuni magice care îl vizează.

a) Upanayana

Pentru copiii din castele superioare, cel mai important ritual este cel legat de momentul în care aceștia sunt preluați de către un

brahman pentru a fi instruiți din punct de vedere religios (*upanayana*). După ce au avut loc diferite petreceri în familie, tânărul este condus de către tatăl său la un profesor (*guru*), unde vor urma anumite ceremonialuri. Între altele, discipolul se angajează să ducă o viață sfântă, dedicată studiului și castității (*brahmacarya*), rugându-l pe profesor să-l accepte în rândul celorlalți discipoli. După ce primește confirmarea din partea profesorului, el va purta numele de *brahmācārin*. Ritualul inițiativ este asimilat unei „noi nașteri”²⁰⁷, motiv pentru care băieții aparținători castelor superioare, dar în special celei a brahmanilor, sunt numiți deseori *dvija* („cel de două ori născut”)²⁰⁸.

Desigur, această a doua „naștere” era una pur spirituală, lucru confirmat și de literatura sacră ulterioară. Astfel, conform *Mānava-Dharma-Śāstra* („Cartea Legii lui Manu”)²⁰⁹, cel care îl inițiază pe noul novice în cunoașterea *Vedelor* (adică *brahmanul*) este considerat ca tată și mamă; între părinte și *brahman*, al doilea era adevăratul tată²¹⁰; adevărata naștere, adică nașterea într-o nemurire avea loc abia acum²¹¹.

Inițierea religioasă poate începe pentru un copil din casta brahmanilor la vârsta de 8 ani, pentru unul din casta războinicilor (*kshatriya*) la vârsta de 11 ani, iar pentru unul din casta negustorilor (*vaiśya*) la vârsta de 12 ani. Înainte de orice, discipolul trebuie să studieze *Vedele* și să cunoască semnificația și tehnica ritualurilor. Pe tot parcursul perioadei de studiu, el trebuie să trăiască în castitate, nu trebuie să vadă nici o femeie goală, să nu se îmbăieze și să nu consume

207. *Atharvaveda*, XI, 5, 3.

208. *Śatapatha-Brāhmana*, X, 5, 4, 12-13; *Atharvaveda*, XIX, 17.

209. Vezi *Mānava-Dharma-Śāstra*, II, 144.

210. *Ibidem*, II, 146.

211. *Ibidem*, II, 148; de altfel, această concepție este pan-indiană și e reluată mai târziu de budism. Potrivit acesteia, cel ce se inițiază își abandonează numele de familie și devine un „fiu al lui Buddha” (*sakya-putto*), pentru că el „s-a născut între sfinți” (*ariya*), așa cum spune, de pildă, *Kassapa* despre el însuși: „Fiul natural al Celui Binecuvântat, născut din gura sa, născut din *dhamma*, modelat de *dhamma*...” (*Samyutta Nikaya*, II, 221); apud M. Eliade, *Nașteri mistice*, trad. rom., Humnaitas, 1995, pp. 71-72.

nici un fel de mâncare condimentată sau sărată. Nu există nici un fel de date precise privind durata studiului, dar oricum este vorba despre o perioadă îndelungată. Discipolul își încheie perioada de studiu în urma unor ceremonii ritualice speciale, între care se menționează o baie ritualică, motiv pentru care inițiatul poartă numele de *snātaka* ("cel care s-a îmbăiat"). După această perioadă de inițiere, cel devenit matur și înțelept se întoarce acasă, urmând să-și întemeieze o familie.

b) Ritualul nunții

Are loc în casa miresei. În prealabil, mireasa se îmbăiază în apă parfumată și își pune o năframă roșie, ca simbol al fertilității. După ce s-a îmbăiat și a îndeplinit anumite ceremonii, mirele este condus de un grup de tinere la casa miresei. El oferă miresei o rochie și o împodobeste. Rudele încing mireasa cu un cordon de lână, de culoare roșie, având trei amulete purtătoare de noroc. În continuare se aduce un sacrificiu și se săvârșesc diferite acte ritualice pentru ca tinerii să aibă noroc în viață. Între altele, mirele sau preotul trebuie să înconjoare cu mireasa focul sacrificial, iar apoi s-o lase să se așeze pe o piatră. După aceea, însoțită de mire, mireasa va face șapte pași spre nord-est. La fiecare pas se rostea o formulă magică. În timpul acestui ritual se arunca apă pe capetele mirilor. Luându-se de mână, mirii erau conduși în noua lor casă, unde era adus și focul nupțial. Pe parcursul primelor trei nopți, soții trebuiau să trăiască în castitate. Noaptea trebuiau să doarmă întinși pe pământ și nu aveau voie să aibă asupra lor nici un fel de alimente sărate sau condimentate. Una dintre cele mai importante obligații ale soțului în calitatea sa de cap de familie era aceea de a întreține focul nupțial. Acesta este acum focul din vatra casei, locul unde se aduceau jertfele zilnice.

5.3.2. Riturile solemne (*śrauta*)

Caracteristice pentru aceste ritualuri sunt, în primul rând, cele trei focuri sacrificiale sacre, așezate pe locul sacrificial conform unor prescripții foarte exacte. Riturile solemne erau săvârșite de unul sau

mai mulți preoți, având competențe bine delimitate în această privință. Aceste rituri erau destinate, firește, doar oamenilor bogați, pentru că în asemenea ocazii era nevoie de onorarii foarte mari pentru preoți, inaccesibile oamenilor de rând. Multe dintre astfel de ritualuri necesitau pregătiri îndelungate. Stăpânul victimelor ce urmau a fi sacrificate trebuia deseori să postească și să parcurgă o perioadă de abstenență sexuală; de asemenea, în multe cazuri, el și soția sa erau supuși unor ritualuri de purificare și consacrare.

a) *Agnihotra*

Este vorba de un ritual zilnic, consacrat sacrificiului focului. Cu acest prilej, dimineața și seara, se aducea lapte ca sacrificiu zeului *Agni*, zeul focului²¹². Jertfa era adusă de către un singur preot, *adhvaryu*. Comparativ cu riturile solemne periodice, acest ritual era deosebit de simplu.

b) *Sacrificiile din zilele cu lună nouă și lună plină*

Acestea se extind pe parcursul a două zile, fiind conduse de către doi preoți. În prima zi se fac pregătirile necesare: cel ce oferă sacrificiul trebuie să se abțină de la consumul oricărui fel de carne și să evite orice act sexual, să-și radă părul capului și barba și să nu mintă. În ziua următoare, pregătirile se continuă imediat după încheierea ritualului *agnihotra*. Între altele, se sfințesc vasele ce vor fi folosite în cadrul actului sacrificial, se săvârșesc diferite ritualuri pentru îndepărtarea demonilor, se coc prăjiturile ce vor fi aduse ca ofrandă, se înalță altarul (*vedi*), se sfințește lemnul și iarba care vor fi mistuite de focul sacrificial, se așează prăjiturile pe altar etc. În cele din urmă, urmează sacrificiul în sine: după ce se aprinde focul, sunt invitați zeii să ia loc pe altar, li se aduc ca sacrificiu unt și prăjituri, iar participanții primesc și ei partea lor din cele sacrificate.

c) *Soma*

Cel mai semnificativ dintre ritualurile vedice este cel al băuturii sacre - *soma*. Această băutură reprezintă elementul esențial al

212. Cf. *Śatapatha-Brāmana*, II, 6. 3. 7.

așa-numitului “sacrificiu-*soma*”, de altfel o denumire valabilă pentru o serie întreagă de ritualuri, după cum vom vedea mai departe. Sacrificiul în sine necesita pregătiri și ceremonii preliminare deosebite și era foarte complicat. Așa cum se menționează în literatura vedică, la acest sacrificiu participau 16 preoți.

Băutura sacrificială se obținea din planta cu același nume, *soma*, o plantă de culoare galbenă. Pregătirea băuturii, care se constituia într-un element important al sacrificiului propriu-zis, se realiza prin tescuirea plantei cu ajutorul unor pietre. Sucul obținut era strecurat într-un vas de lemn, unde după aceea se adăuga apă și lapte. Uneori se adăuga și lapte acru și orez. Se afirmă despre această băutură că ar fi fost foarte alcoolică. Cu toate acestea, întrucât ea era produsă și consumată în aceeași zi, este de presupus că procentul de alcool nu era așa de ridicat, fermentația fiind foarte scurtă. Tocmai de aceea este foarte probabil ca sucul obținut să fi conținut vreo substanță otrăvitoare, care să fi provocat o stare de surescitare, de halucinație. Așa cum subliniază textele vedice, băutura conferea putere zeilor în lupta lor împotriva demonilor, dar și oamenilor participanți la ritual, inducându-le o stare de extaz. De asemenea, prin consumul acestei băuturi, se restabilea legătura între zei și oameni, aceștia din urmă împărtășindu-se din binefacerile nemuririi (*amrita*)²¹³.

După cum spuneam, există o serie de alte ritualuri complementare, legate direct de *soma*. Primul dintre acestea era *agnistoma*, având loc în fiecare primăvară. Era cunoscut și sub numele de *ekāha* (“durata unei zile”). Aceasta presupune că ritualul respectiv, inclusiv tescuirea plantei, se desfășura pe parcursul unei singure zile. Existau însă și diferite ceremonialuri premergătoare, care se derulau timp de mai multe zile. Cu acest prilej se sacrificau nu mai puțin de trei animale.

Un alt ritual asociat sacrificiului *soma*, e adevărat facultativ, este *agnicayana*, “stivuirea (cărămizilor pentru altarul) focului”. După

213. *Rgveda*, VIII, 48: “Am băut acum *soma*, am devenit nemuritori; am fost iluminați, i-am găsit pe zei”.

cum menționează *Mircea Eliade*²¹⁴, pe baza textelor vedice, cu acest prilej erau sacrificate cinci victime, între care și un bărbat. Capetele acestora erau apoi încastrate în primul rând de cărămizi. Pregătirile în acest sens se extindeau pe perioada unui an de zile. Altarul, ridicat din 10800 de cărămizi zidite pe cinci rânduri, căpăta forma unei păsări, simbolizând ascensiunea mistică a sacrificantului la cer. În accepțiunea cercetătorilor avizați, sacrificiul unui bărbat reactualiza autosacrificiul lui *Prajāpati*, iar construcția altarului sacrificial simboliza recrearea lumii, înnoirea actului cosmogonic²¹⁵.

În același context, textele vedice consemnează un alt ritual inițiativ, *dīkṣā*, căruia trebuia să fie supus oricine se pregătea pentru sacrificiul *soma*. Ritualul avea rostul de a-l întoarce pe respectivul *ad originem*, la stadiul fetal. Potrivit unei mențiuni din *Atharvaveda*²¹⁶, în cadrul acestui ritual, novicele este asimilat celui în curs de a renaște pentru a deveni apt să execute sacrificiul *soma*. Acest sacrificiu presupune o sanctificare prealabilă a sacrificatorului, în sensul unui *regressus ad uterum*. Prin acest ritual preliminar, sacerdoții îl transformă din nou în embrion pe cel pe care îl inițiază²¹⁷. *Maitrāyaṇī-Samhitā*²¹⁸ afirmă că inițiatul părăsește după aceea lumea aceasta și “se naște în lumea zeilor”, întrucât adevărata sa naștere se realizează prin sacrificiu²¹⁹; este vorba de nașterea sa spirituală²²⁰, când el își anulează propria existență biologică, când el revine într-o situație care este, în același timp, embrionică și primordială, adică virtualitate pură²²¹.

214. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor...*, I, pp. 228-229.

215. Cf. *Rgveda*, X, 90; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, 6. 3, 35-36; X, 4, 2, 2.

216. *Atharvaveda*, XI, 5, 6.

217. *Aitareya-Brāhmaṇa*, I, 3; cf. *Taittīrīya-Samhitā*, I, 3, 2; VI, 2, 5, 5.

218. *Maitrāyaṇī-Samhitā*, III, 6, 1.

219. *Ibidem*, III, 6, 7.

220. *Ibidem*, III, 6, 1.

221. Mai pe larg, M. Eliade, *Nașteri mistice*, pp. 72-75; idem, *Sacru și profanul*, pp. 171-175; M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.* pp. 64-67.

d) *Rājas ūya*

Acest ceremonial al “încoronării regelui” nu era un ritual săvârșit în exclusivitate cu prilejul preluării tronului. El se repeta periodic pe parcursul domniei. Inițial, ceremonialul era repetat anual, având scopul de a consolida regalitatea, de a asigura fertilitatea și de a restabili ordinea cosmică.

Este foarte probabil ca *rājas ūya* să fi constituit o variantă prescurtată a unei serii de ceremonii anuale menite să restaureze Universul. Regele ocupa un loc central, întrucât, asemenea sacrificantului, el întruchipa oarecum cosmosul²²².

Cele trei etape principale ale ritualului semnificau, într-adevăr, succesiv revenirea viitorului suveran la starea embrionară, gestația sa timp de un an și renașterea sa mistică în calitate de cosmocrator, el fiind identificat în același timp cu *Prajāpati* și cu cosmosul. Prima fază a acestei călătorii mistice - reîntoarcerea la stadiul prenatal avea semnificația aneantizării individului. În cea de-a doua etapă se reconstitua noul trup al suveranului; în a treia fază, regele dobândește suveranitatea asupra celor trei lumi, adică încarna cosmosul și devenea stăpân al lumii. În momentul ungerii sale, el stătea pe tron, cu brațele ridicate, ca un simbol al axei cosmice (*axis mundi*) care lega cerul și pământul. Devenea un fel de centru al lumii, în sensul că dobândește suveranitatea asupra universului spațio-temporal în ansamblul său²²³.

e) *Aśvamedha*

“Sacrificiul calului” este, în fapt, cel mai complex dintre riturile vedice, numit de altfel și “regele riturilor”. Nu putea fi organizat decât de către un rege încununat de victorii. Festivitatea era organizată primăvara, când respectivul rege invita la un prânz ritualic pe sacerdoții care se ocupau

de sacrificiu, prânz ce consta dintr-o mâncare pregătită în patru feluri din orez fiert în apă. Seara, după ritualul *agnihotra*, regele se așeza lângă soția sa preferată în fața focului sacrificial, unde rămâneau împreună toată noaptea, fără să întrețină relații sexuale. În ziua următoare era adus un armăsar care urma să fie pregătit pentru sacrificiu. În urma unor ceremonii ritualice, acesta era eliberat în direcția nord-est, fiind însoțit de alți 100 de cai bătrâni sau caștrați. Un număr de 400 de tineri primeau însărcinarea de a supraveghea armăsarul pe durata unui an întreg, pentru ca acesta să nu se expună vreunui pericol, să nu intre în contact cu vreo iapă sau cu vreo apă considerată impură. Când perioada de un an s-a scurs, armăsarul este adus înapoi. Sacrificiul în sine durează trei zile. În ziua a doua, după anumite ceremonii speciale, se jertfesc diferite animale domestice. După aceea, armăsarul, care îl reprezintă pe *Prajāpati*, pregătit pentru sacrificiu, este sugrumat. Cele patru regine ocolesc cadavrul, iar soția principală se întinde alături de acesta; peste ei se așterne o mantie, iar regina simulează un act sexual. În acest timp, preoții și femeile prezente fac schimb de cuvinte obscene. Când regina se scoală, armăsarul este tăiat în bucăți, sângele este fiert și carnea friptă. Ziua a treia se încheie cu o baie purificatoare și cu alte ceremonii ritualice complementare.

După cum arată *Mircea Eliade*²²⁴, *aśvamedha* are o origine indo-europeană, întrucât anumite reminiscențe ale acestui sacrificiu se găsesc la germani, iranieni, greci, romani, armeni, dalmaci etc. Este posibil ca, inițial, acest ritual să fi fost o sărbătoare de primăvară, un rit celebrat cu ocazia Anului Nou. Sacrificiul calului, identificat cu cosmosul – *Prajāpati*, reactualizează actul cosmogonic. În același timp, *aśvamedha* constituie un “mister” de tip ezoteric²²⁵. El este menit să regenereze întreg cosmosul, să restabilească toate clasele sociale și vocațiile²²⁶.

224. Vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, pp. 229-230.

225. Vezi *Śatapatha-Brāhmaṇa*, XIII, 4, 2, 17: “Într-adevăr, *aśvamedha* este totul, și cel care, brahman fiind, nu știe de *aśvamedha*, nu știe absolut nimic, nu este un brahman și merită să fie prădat”.

226. *Vājasaneyi-Samhitā*, XXII, 22; M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 230; idem, *Mefistofel și androginul*, p. 145.

222. J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration*, Haga, 1957, p. 7; cf. A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1972, p. 189 sq.; apud M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 145-146.

223. J. C. Heesterman, *op. cit.*, p. 101 sq.; M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, pp. 146-147; cf. idem, *Imagini și simboluri*, pp. 33-69; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, p. 79 sq.

f) *Puruṣamedha*

În *Śrauta-Sūtras* se vorbește chiar de un “sacrificiu al bărbatului” (*puruṣamedha*). În multe puncte, acesta era similar “sacrificiului calului” (*aśvamedha*), fiind conceput ca un fel de completare a acestuia, în sensul că el putea conferi sacrificantului în plus tot ceea ce *aśvamedha* nu reușise. Cu toate acestea, mulți cercetători pendulează între cele două ipoteze potrivit cărora *puruṣamedha* ar reprezenta fie un prototip dispărut în timp al “sacrificiului calului”, fie o simplă imitație teoretică a acestuia.

*Mircea Eliade*²²⁷ își expune propria convingere pornind de la faptul că în timpul ritualului *puruṣamedha* era recitat cunoscutul imn cosmogonic *Puruṣasukta*²²⁸. În opinia sa, identificarea victimei cu *Puruṣa-Prajāpati* presupune identificarea dintre sacrificant și *Prajāpati*. Pe aceeași linie, el demonstrează că sacrificiul *puruṣamedha* își găsește o paralelă concludentă în mitologia germanică. Rănit de lance și atârnat de “Arborele lumii” (*Yggdrasil*)²²⁹ timp de nouă nopți, zeul *Odin* se autosacrifică pentru a dobândi înțelepciunea și a stăpâni arta magiei²³⁰. Sacrificiul zeului se reactualiza după fiecare nouă ani prin spânzurarea a nouă oameni la Uppsala și prin alte victime animale. Lucrul acesta îl face pe *Mircea Eliade* să creadă că *puruṣamedha* se săvârșea efectiv.

6. Eshatologia. Cultul morților

6.1. Eshatologia

Rgveda nu amintește nimic despre o transmigrație a sufletului după moarte, ci doar despre o post-existență a celor buni printre zei sub îndrumarea lui *Yama* și despre o călătorie a celor răi într-o regiune

227. M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, I, p. 231.

228. *Rgveda*, X, 90.

229. Cf. N. Achimescu, *op. cit.*, pp. 431, 436.

230. *Hávamál*, 138.

subterestră, la care se face însă numai obscur aluzie. Aceleași referiri le găsim și în *Atharvaveda* și în *Brahmane*. Faptele își primesc răsplata sau pedeapsa doar în lumea de dincolo, pentru că în *Upanișade* ele să acționeze automat chiar în lumea de aici asupra celui care le săvârșește.

În *Rgveda* nu există nici o noțiune care ar putea fi tradusă prin cuvântul “suflet”. Există, totuși, anumite expresii care ar putea fi redată printr-un substitut a ceea ce se înțelege în mod curent prin suflet: *manas* (“gând”, “conștiință”), *asu* (“viață”), *ātman* (“suflu”, “viață”) și *tanu* (“personalitate”, “sine”). Abia la sfârșitul perioadei vedice se ajunge la concepția despre un așa-numit “suflet”. În *Rgveda*, descoperim credința potrivit căreia cel decedat va trăi mai departe având același chip ca și în viața pământească. Tocmai de aceea, în nenumărate imnuri rigvedice, folosite în cadrul ritualurilor de incinerare a cadavrului celui decedat, era invocat zeul focului, *Agni*, pentru a nu vătăma cumva trupul decedatului²³¹.

În plus, în literatura brahmanică, se insistă serios asupra modului în care, după incinerare, diferitele componente ale decedatului se contopesc cu anumite elemente din natură și asupra felului în care aceste elemente transferă celui decedat în ceruri ceea ce au preluat; chiar într-un imn de înmormântare din *Rgveda*²³² se consemnează acest fapt: “Ochiul va merge spre soare, iar sufletul spre vânt”.

Post-existența printre zei este menționată în multe dintre imnurile mai vechi din *Rgveda* ca o grație specială din partea zeilor, în acest sens fiind invocați *Agni*²³³, *Maruṭii*²³⁴, *Mitra-Varuṇa*²³⁵, *Soma*²³⁶ și alți zei. Ulterior, *Yama* apare în ipostaza celui care a

231. Cf. *Atharvaveda*, IV, 34, în care zeul *Agni* este invocat să nu ardă organele sexuale ale decedatului, întrucât multe femei le așteaptă în ceruri.

232. *Rgveda*, X, 16.

233. *Ibidem*, I, 31, 7.

234. *Ibidem*, V, 55, 4.

235. *Ibidem*, V, 63, 2.

236. *Ibidem*, I, 91, 1.

descoperit calea spre înălțimile luminoase ale cerului, el tronează acolo și îi adună pe toți cei decedați²³⁷.

Pentru a accede în împărăția lui *Yama*, "sufletul" celui decedat trebuia să treacă cu bine pe lângă cei doi câini pestriți, cu câte patru ochi și cu nasul lat aparținând lui *Yama*²³⁸. Ei aveau îndatorirea de a păzi intrarea în lumea cerului și nu permiteau accesul oricui, de unde rezultă că după moarte avea loc o judecată a celui decedat.

Yama era privit ca un fel de prinț în țara preafericitelor, el trona undeva departe, în mijlocul cerului²³⁹, în cel mai de sus cer²⁴⁰, într-o veșnică lumină²⁴¹, petrecând cu zeii și înconjurat de defuncți²⁴². Defuncții continuau să trăiască fără de moarte în jurul lui *Yama*, având parte de o bucurie permanentă "la masa de sărbătoare" azeilor²⁴³. Împărăția lui *Yama* este descrisă în funcție de percepția autorilor vedici. Pe de o parte, ea este prezentată ca un fel de loc al îmbuibării de tip epicurian²⁴⁴, iar pe de altă parte ca o stare spirituală desăvârșită, ca o stare în care fiecare defunct este pătruns de o stare de beatitudine interioară, de lumină spirituală inepuizabilă²⁴⁵.

După cum aminteam, *Rgveda* face doar referiri aluzive la soarta celor răi după moarte. Ei sunt îmbrânșiți de către zeii *Indra* și *Soma* în peșteră (*vavra*), într-un întuneric nelimitat, într-o beznă totală²⁴⁶.

Eshatologia rigvedică este preluată și dezvoltată în imnurile din *Atharvaveda* și în *Brahmane*. Mult mai detaliat, anumite versete din *Atharvaveda*²⁴⁷ descriu situația celor răi ca pe una inimaginabilă, datorită pedepselor grele care-i așteaptă pe aceștia după moarte:

237. *Ibidem*, X, 14, 1.

238. *Ibidem*, X, 14, 10.

239. *Ibidem*, X, 14, 14.

240. *Atharvaveda*, XVIII, 2, 48.

241. *Rgveda*, IX, 113, 7.

242. *Ibidem*, X, 135, 1; X, 14, 7.

243. *Ibidem*, X, 14, 10; *Atharvaveda*, XVIII, 4, 10 sq.

244. *Atharvaveda*, IV, 34.

245. Cf. *Rgveda*, IX, 113, 7.

246. *Ibidem*, VII, 104, 3; X, 152, 4; IV, 5, 5.

247. *Atharvaveda*, V, 19, 3.

"Acea șed acolo în bălțile de sânge,

Părul propriu ca hrană morfolind.

Vărsatele lacrimi

Ale jeluitorului, chinuitului, pe care

Le au zeii ca apă de băut,

Chinuitorule de brahmani, îți sunt ție hotărâte".

*Brahmane*le se ocupă mai mult de situația celor buni după moarte.

Conform acestor texte, aceștia vor învia în lumea de dincolo cu același trup cu care au decedat²⁴⁸; acest trup va fi, însă, unul transfigurat. În conformitate cu sacrificiile săvârșite în viața actuală, mulți oameni evlavioși se vor hrăni în lumea de dincolo doar o dată la paisprezece zile, la patru luni, la șase luni, la douăsprezece luni, la o sută de ani, sau chiar nu mai au nevoie de hrană²⁴⁹. Ei vor avea posibilitatea de a trăi într-o comuniune veșnică cu zeii, sau chiar cu Absolutul impersonal, cu *Brahman*²⁵⁰.

6.2. Rituri funerare

Acestea vizează atât situația celui decedat în drumul său spre lumea de dincolo cât și protecția celor apropiați acestuia, ca urmare a contactului lor cu el. De cele mai multe ori, cadavrul era incinerat; se practica, totuși, și înhumarea, cum ar fi în cazul copiilor decedați sub vârsta de doi ani, dacă nu cumva erau abandonăți, pur și simplu, undeva într-o pădure. Ritualurile legate de incinerare sau înhumare erau săvârșite de o rudă a decedatului sau de un preot *adhvaryu*. Înainte de preluarea cadavrului din familie se desfășurau anumite pregătiri preliminare. Între altele, trebuiau aduse sacrificii stăpânului morților, *Yama*, bocitoarele se loveau în piept și peste coapse, iar decedatul era spălat, îmbrăcat în haine noi și împodobit cu flori. Cortegiul funerar

248. Cf. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, IV, 6, 1, 1; XI, 1, 8, 6; XII, 8, 3, 31.

249. *Ibidem*, X, 1, 5, 4.

250. Cf. *Aitareya-Brāhmaṇa*, III, 44; *Taittīriya-Brāhmaṇa*, III, 10, 9, 11; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, II, 6, 4, 8; *Ibidem*, XI, 4, 4, 2.

se deplasa spre sud, în direcția locului incinerării. Nici un participant nu avea voie să privească înapoi. În urma unor ceremonialuri speciale, cadavrul era așezat pe rugul amplasat acolo, după care soția decedatului se așeza în partea dreaptă a acestuia. Înainte de a fi aprins focul, soția era invitată, prin recitarea unui text din *Rgveda*²⁵¹, să se mai ridice o dată, un text care mai târziu va fi utilizat ca argument împotriva incinerării soțiilor alături de soții decedați.

Participanții la incinerare erau obligați să se supună unor ritualuri speciale de purificare, în cadrul cărora erau utilizate diferite formule magice, fum și flori. Rudele celui decedat erau privite timp de câteva zile ca fiind impure. În această perioadă, ele nu aveau voie să mănânce, să atingă apa și să studieze *Vedele*. În plus, fiii celui decedat erau obligați la abținerea sexuală timp de un an de zile, sau cel puțin douăsprezece zile, iar văduva trebuia să trăiască tot restul vieții în castitate. După câteva zile, restul oaselor rămase pe locul de incinerare după stingerea focului erau adunate și înhumate. Multă vreme după aceea, rudele aveau îndatorirea de a aduce jertfe regulat pentru cel decedat. Aceste jertfe speciale erau deosebit de importante, întrucât mai trebuia să mai treacă un timp până ce decedatul intra realmente în "lumea părinților" (*pitṛloka*), adică a strămoșilor. Înainte de aceasta, el va rătăci în jurul celor rămași în viață ca un fel de "fantomă" (*preta*). Ulterior, decedatul nu se va mai bucura de sacrificii speciale, el mulțumindu-se cu acelea aduse în mod obișnuit tuturor strămoșilor în rândul cărora deja a intrat.

III. HINDUISMUL SAU „COMPLEXUL OPOZIȚIILOR“

1. Ce este hinduismul?

Seria lungă de curențe religioase, care se profilează după perioada *Vedelor*, este cunoscută sub numele de *hinduism*. Trecerea de la religia vedică la hinduism nu reprezintă nici pe departe rezultatul unei evoluții ulterioare a vedismului. De altfel, religia vedică în sine nu ne oferă o imagine corectă a realităților religioase în ansamblul lor din perioada vedică. Literatura vedică ilustrează în primul rând religia clasei superioare ariene, oferindu-ne în schimb puține date despre religia claselor ariene inferioare și absolut nimic despre cea a populațiilor autohtone, cucerite de către arieni. Multe vestigii tipice pentru religia preariană, descoperite în urma săpăturilor arheologice, le găsim în hinduism: statui de zei, cinstirea zeiței lunii, a diferitelor animale sacre, a unor demoni cu chip de șarpe etc. Pe de altă parte, miturile și concepțiile vedice supraviețuiesc, într-o formă sau alta, prin hinduism. Ambele culturi, cea ariană și cea autohtonă, au conviețuit laolaltă pe mai departe, influențându-se reciproc. Este evident că hinduismul nu este altceva decât rezultatul conviețuirii și simbioza acestor două culturi, este produsul vieții spirituale și materiale caracteristice ambelor culturi²⁵².

Hinduismul nu se prezintă ca o religie unitară, cu o fizionomie distinctă, ci ca o structură religioasă foarte complexă, constituită din diverse religii sau elemente religioase suprapuse. În acest complex, elementele mai vechi n-au fost abolite, ci supraviețuiesc în continuare

251. Vezi *Rgveda* X, 18: "ridică-te, femeie, spre lumea celor vii; tu stai alături de un neînsuflețit, vino!"

252. Cf. J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, I, *Védisme et hindouisme ancien*, Paris, 1962, p. 263.

împreună cu elemente mai noi, într-o simbioză perfectă. Astfel, în hinduism au pătruns și se regăsesc și astăzi laolaltă religia preariană, religia indo-europeană, ritualismul brahmanic, mistica upanișadică, tehnica *Yoga*, elemente de doctrină jainistă și budistă. Practic, hinduismul însușește experiențe religioase acumulate pe parcursul a aproximativ cinci milenii de viață religioasă. Din această perspectivă, hinduismul este o excelentă sinteză de elemente dintre cele mai variate: grobiene și purificatoare, spirituale și fiziologice, filosofice și experimentale, care țin de înțelepciunea sacerdotală și de evlavie mirenilor, de mistică și profetism, de abstracția împinsă până la extrem sau de un fetișism grobian, de cunoașterea ezoterică sau de credințe religioase populare dintre cele mai vulgare. S-a spus chiar că hinduismul ar fi un fel de *complexio oppositorum*, prezentând similitudini structurale cu ceea ce înțelegem prin "catolicismul roman"²⁵³. Spre deosebire de acesta, însă, el nu reprezintă o organizație religioasă unitară, ci o diversitate complexă de caste, secte, comunități monahale și personalități particulare. Comunitățile religioase distincte, numite *saṃpradāya* ("tradiție orală") sau *path* ("calea mântuirii"), nu prezintă nicidecum caracterul Bisericii și confesiunilor creștine.

Reîntâlnim în hinduism multe dintre divinitățile vedice, dar importanța lor în acest nou context este cu totul alta. De pildă, unii zei de odinioară cu o semnificație deosebită sunt acum pur și simplu eclipsați de către *Vishnu* și *Śiva* (în vedism: *Rudra*), chiar dacă cei doi ocupau în panteonul vedic un loc foarte modest.²⁵⁴ De asemenea, statuile zeilor și templele vor juca în hinduism un rol foarte important, iar relația credincioșilor cu zeii va deveni acum una mult mai personală și mai interiorizată. În plus, apar mari schimbări în spațiul ritualic, iar terminologia religioasă cunoaște și ea mutații dintre cele mai considerabile.

Pe parcursul timpului, hinduismul s-a răspândit și s-a adaptat regiunilor în care a pătruns și perioadelor istorice pe care le-a traversat,

253. Vezi, Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 233.

254. Cf. J. Gonda, *op. cit.*, pp. 271, 373, 275.

acest lucru conducând la o amplă diversificare a sa. De altfel, înainte de secolul al XIX-lea, termenul de "hinduism" nici nu exista, atunci vorbindu-se doar de "religii și obiceiuri din India", incluzând desigur și ceea ce noi numim astăzi "hinduism". La începutul secolului al XIX-lea (1830), un hindus, de altminteri apropiat de islam și creștinism, *Ram Mohan Roy* (1772-1833), a recurs la inventarea acestui termen, pornind de la *hindu*, cuvânt care exista deja de multă vreme, fiind legat de fluviul *Indus*. El a alcătuit această noțiune prin mimetism de la termenii pe care-i auzea în Calcutta în engleză: *creștinism*, *protestantism*, *mahomedanism* etc. Termenul în sine, însă, spun anumiți cercetători, este unul înșelător, pentru că nu se poate vorbi de un *hinduism* în sine, ci mai degrabă de *hinduisme*²⁵⁵.

Ceea ce se numește "hinduism" nu corespunde unui aspect separat al vieții sociale, așa cum se întâmplă în cazul altor religii. Hinduismul este prin esență un sistem socio-religios indisolubil. Termenul sanscrit cel mai adecvat este *dharma*, care, fără să intre în conflict cu noțiunea de "religie", are semnificația de temei cosmic și social, de normă regulatoare a vieții. Avem de-a face în acest caz cu o lege immanentă naturii lucrurilor, care reglementează ordinea socială și individuală. De aceea, a pune unui hinduist întrebarea "Care este religia dumneavoastră?" înseamnă a-l întreba: "Care vă este modul de viață?". Expresia *varṇa-āśrama-dharma* conturează, din acest motiv, mult mai bine conținutul religiei hinduiste, întrucât implică laolaltă norme de morală generală (*sādhāraṇa-dharma*), dar și obligațiile individuale care revin fiecăruia în funcție de apartenența sa la o clasă socială sau alta, în funcție de etapa pe care o traversează în viață, în funcție de vârstă și sex etc.²⁵⁶.

Ca atare, am putea spune că hinduismul este mai mult decât o religie: este un fenomen concret, colectiv și personal totodată, care

255. Vezi M. Delahoutre, *Prezentarea hinduismului*, în: Ph. Gaudin (coord.), *Mările religii*, trad. rom., ed. Orizonturi, ed. Lider, București, 1995, pp. 324-325.

256. M. Hulin și L. Kapani, *Hinduismul*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 357-358.

marchează viața individuală și socială în ansamblul ei. Este, pur și simplu, un *modus vivendi*, un mod de a exista și de a fi în lume, pentru că nu se reduce la un simplu mod de a concepe, de a gândi ceva, ci la experiența concretă, la practica în sine a ceea ce este conceput, la trăire, la viață. Acest fapt l-a determinat pe R. C. Zaehner²⁵⁷ să afirme despre hinduism: "*Hinduismul este - ismul hindușilor*" iar pe J. Gonda²⁵⁸: "*Hinduismul este ceea ce fac hinduiștii*". De aici rezultă, în primul rând, că pentru hinduși comportamentul este superior oricăror concepte, oricăror idei, ba chiar oricăror credințe, fie ele chiar religioase. În opinia hinduiștilor, filosofii și religiile apusene se rezumă exclusiv la un amalgam de reprezentări și de credințe profesate în detrimentul comportamentului concret, experienței directe²⁵⁹.

Spre deosebire de alte religii, hinduismul nu are un întemeietor uman. Hindușii spun că el a existat, totuși, și va exista întotdeauna. Acesta este ceea ce ei numesc *sanatana dharma*, adică ordinea guvernată și eternă a lucrurilor.

2. Literatura sacră

După cum am mai spus, tradiția indiană împarte literatura vedică în două categorii: *śruti* ("revelația") și *smṛti* ("tradiția"). *Śruti* cuprinde cele patru *Samhitā* (sau cele patru *Vede*), *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* și *Upanișadele*. Aceste scrieri sunt considerate și în hinduism drept revelație divină, având un caracter fundamental și autoritar. Literatura upanișadică s-a dezvoltat mai departe și după perioada vedică. Paisprezece dintre *Upanișade* sunt socotite și acum ca având o origine vedică, însă cele mai recente dintre cele peste două sute de *Upanișade* post-vedice sunt datate mult mai târziu. Lucrările clasificate drept *śruti* sunt secondate de celelalte scrieri religioase, denumite *smṛti*. Această

257. R. C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, 1962, p. 1.

258. J. Gonda, *op. cit.*, reeditare, vol. I, Payot, Paris, 1979, p. 416.

259. M. Hulin și L. Kapani, *loc. cit.*, p. 358.

ultimă categorie de scrieri se bucură de aceeași autoritate ca și prima, atât timp cât ele converg pe linie doctrinară cu literatura revelată. În fond, *smṛti* nu face altceva decât să completeze și să aprofundeze *śruti*, în aceeași manieră în care în creștinism, de pildă, Sfânta Tradiție completează și aprofundează Sfânta Scriptură. De altfel, lucrările *smṛti*, respectiv vasta literatură vedică a *Sūtrilor*, jucau un rol foarte important încă din perioada vedică. În hinduism, când apar în prim plan noi divinități și ritualuri, lucrările *smṛti* capătă o pondere deosebită, chiar dacă teoretic lucrările *śruti* sunt considerate ca fiind cele mai semnificative.

Lucrările *Dharmaśāstra*, de o importanță foarte mare pentru viața religioasă, nu sunt altceva decât o continuare directă a acelor *Dharma-sūtra*, care tratează probleme de drept religios și civil. Cele mai importante lucrări *Dharmaśāstra* sunt *Mānavadharmasāstra* sau *Manusmṛti* ("Codul Legii lui Manu")²⁶⁰, redactat probabil în secolul al II-lea d.Hr., și *Yājñavalkyasmṛti*, apărute în jurul anului 300 d.Hr. În aceste lucrări sunt abordate o multitudine de probleme, între care: creație, reîncarnarea, îndatoririle religioase și sociale ale diferitelor clase sociale, îndatoririle regelui, probleme juridice și de politică. Este evident că lucrările *Dharmaśāstra* ne amintesc, prin structura lor, de literatura vedică. Celelalte lucrări *smṛti*, în schimb, au un cu totul alt caracter, cum ar fi cazul celor două mari epopei, *Mahābhārata*²⁶¹ și *Bhagavatgītā*²⁶², sau al literaturii *Purāna*, care reprezintă în mod indiscutabil cele mai importante izvoare privind mitologia hinduistă. Popularitatea acestor scrieri este imensă, dacă avem în vedere faptul că ele erau accesibile tuturor claselor sociale, inclusiv femeilor și castei nearienilor, cunoscută sub numele de *śūdra*. Din

260. Vezi *Mānava-Dharma-Śāstra sau Cartea Legii lui Manu*, trad. de I. Mihălcescu, ed. a II-a, Cugetarea, București, 1944.

261. Cf. I. L. Postolache și Ch. Filitti, *Mahābhārata. Legenda lui Nala și a frumoasei Damayanti*, ed. Albatros, București, 1975.

262. *Bhagavat-Gītā*, trad. din limba sanscrită, comentariu și note explicative de Sergiu Al-Gorge, Societatea Informația, București, 1994.

acest punct de vedere, aceste scrieri se disting net de scrierile *śruti*, rezervate exclusiv bărbaților din cele trei clase superioare ariene. În pofida marii deosebiri existente între concepțiile religioase prezentate în această literatură și literatura vedică, teoreticienii diferitelor școli hinduiste au încercat cu insistență să coreleze și să scoată în evidență concordanțele dintre lucrările *śruti* și *smṛti*.

Punctul central în *Mahābhārata*, o epopee imensă de 200.000 de versuri, îl reprezintă expunerea conflictului dintre două ramuri ale unui și acelui neam: *Kaurava* și *Pāndava*. În această prezentare au fost incluse, de asemenea, relatări diferite despre zei și eroi. Multe dintre aceste episoade interpolate conțin capitole cu un caracter instructiv. Această lucrare gigantică a apărut pe parcursul unei foarte lungi perioade de timp, probabil între secolele IV î.d.Hr. și IV d.Hr.²⁶³

Bhagavadgītā ("Cântecul Celui Prea Fericit"), conturată ulterior ca lucrare de sine, este în fapt capitolul interpolat în cartea a

VI-a din *Mahābhārata*, reprezentând un poem filosofic. În concret, lucrarea se înfățișează sub aspectul unei predici pe care vizitiul o adresează războinicului *Arjuna* în momentul premergător marii bătălii dintre clanul *Kaurava* și clanul *Pāndava*. Textul este fundamental pentru hinduși, întrucât "vizitiul" îl reprezintă pe zeul *Krishna* însuși. Regrupând și organizând toate căile de mântuire cunoscute până atunci, *Bhagavatgītā* propune una nouă: sacrificiul de sine prin îndeplinirea dezinteresată a ceea ce nașterea, vârsta, sexul etc. impun în privința "legii proprii" (*sva-dharma*). Trecând peste diferențele dintre caste - asemenea budismului - ea propune oricărui hindus, de la rege la măturătorul de stradă, posibilitatea de a accede la statutul de "ascet în lume", de a fi părtaș la opera divină și la "harul" divinității (*prasāda*). Tocmai de aceea, *Bhagavatgītā* a rămas până astăzi cartea de căpătâi a oricărui hindus, fiind socotită "Biblia hinduismului" sau "Evanghelia lui Krishna".

O altă mare epopee hindusă este *Rāmāyana*²⁶⁴, cuprinzând vreo 48.000 de versuri. Figura sa centrală este eroul divin *Rāma*, care trebuie să biruiască în multe lupte și să se supună unor exerciții dificile, pentru a reuși s-o elibereze pe soția sa *Sītā*, răpită de către regele demonilor, *Rāvana*. Regele demonilor o ține în captivitate pe soția sa în palatul său de pe insula *Lankā* - identificată cu insula Ceylon (Sri Lanka de astăzi). Într-adevăr, sprijinit de *Sugrīva*, regele maimuțelor, și de armata acestuia, *Rāma* reușește s-o elibereze pe *Sītā*. În acest fel, el se va consacra drept prototipul regelui ideal, simbol al curajului eroilor, al evlaviei și al nobleței. De asemenea, *Sītā* va reprezenta de acum înainte, pentru hinduși, prototipul soției ideale, care, în ciuda tuturor pericolelor și amenințărilor, dovedește noblețe și fidelitate. Desigur, în această lucrare au fost interpolate multe legende și episoade suplimentare. În forma sa actuală, epopeea datează aproximativ din secolul al II-lea d.Hr., dar nucleul lucrării s-a

263. Pornind de la faptul că această lucrare a fost elaborată într-o perioadă atât de îndelungată de timp și invocând multele neconcordanțe de ordin geografic din epopee, unii cercetători, între care G. Dumézil și M. Biardeau, își pun chiar problema - în fond, ireală, de domeniul imaginarului - a reconstituirii acelei *Ur-Mahābhārata*: "...descrierile convenționale tratează superficial geografia - încercați să trasați cursul râului Sarasvatī și vă veți convinge! - iar palmierul de vin, *Borassus flabellifer*, nu prea crește pe câmpiile din nordul Indiei, cu toate că acest copac cu trunchiul înalt și drept este amintit de multe ori în epopee. Va trebui oare refăcută și o *Ur-Mahābhārata* în care omul de știință de azi se va substitui bardului de odinioară pentru a regăsi originalul?"

Oricum, dată fiind imposibilitatea acestui demers, cercetătorului nu-i rămâne altă soluție decât să se resemneze: "Oricare ar fi deci istoria proprie a acestor texte, putem afirma că va fi imposibil ca ea să fie vreodată reconstituită și că, de altfel, aceasta nici nu este sarcina cea mai importantă a cercetătorului: într-un fel sau altul, printr-o referire mai mult sau mai puțin îndepărtată și cu prețul unor reinterpretări neîntrerupte (prin urmare, inclusiv acelea ale arheologilor, istoricilor sau antropologilor indieni) aceste texte continuă să dăinuiască în conștiința colectivă hindusă". Vezi M. Biardeau, *Hinduismul. Antropologia unei civilizații*, trad. rom., ed. Symposion, București, 1996, pp. 17-18.

264. Vezi Valmiki, *Rāmāyana*, trad. rom. după repovestirea engleză a lui G. Rajacopalachari, Bombay, 1965, de S. Demetrian, I-II, București, 1968.

conturat într-o perioadă mult mai îndelungată, extinzându-se probabil până prin secolul al IV-lea î.d.Hr.²⁶⁵

Lucrările *Purāna* au fost compuse, conform tradiției indiene, de către legendarul *Vyāsa*, socotit de altfel și autorul epopeii *Mahābhārata*. Cu toate acestea, ele provin din cercuri literare diferite, apărând probabil în perioada cuprinsă între secolele IV - XIV d.Hr. Listele tradiționale înșiră optsprezece diferite *Purāna*, dar în realitate numărul lor este cu mult mai mare. Între cele mai vechi dintre acestea amintim *Vishnu-Purāna*, *Śiva-Purāna*, dar cea mai importantă rămâne *Bhāgavata-Purāna* din secolul al X-lea d.Hr., pe care teologii vishnuiți o așează alături de *Upaniṣade* și de *Bhagavadgītā*. În general, *Purāna* cuprind un material informativ foarte bogat; ele tratează o așa mare varietate de probleme încât pot fi desemnate ca adevărate enciclopedii. Ele abordează probleme legate de creație, genealogia zeilor și sfinților, istoria diferitelor dinastii regale. În ele găsim capitole dedicate unor doctrine filosofice și capitole care vizează probleme juridice, de cult, astrologie și magie. Lucrările *Purāna* se diferențiază foarte mult între ele în ceea ce privește concepțiile religioase, în sensul că multe dintre ele au un caracter sectar, fiind manuale sacre ale diferitelor direcții religioase.

265. După cum subliniază M. Biarreau, ca și în cazul *Mahābhārata*, "marele savant indian specialist în preistorie, H. D. Sankalia (s.n.), a cercetat îndelung *Rāmāyana* și denunță în această epopee nu numai toate scenele neveridice și evident imaginare (acel "fabulos" al nostru), dar și ceea ce el consideră a fi totala necunoaștere de către autori a geografiei Indiei. El afirmă... că o asemenea *Rāmāyana* tardivă și eronată rezultă dintr-o *Rāmāyana* originală care s-ar caracteriza îndeosebi printr-o geografie coerentă, ce poate fi deci recunoscută de cititorul modern: Ceylonul nu mai este Ceylon, marea nu este decât un lac, iar podul aruncat de maimuțoiul *Hanumān* (s.n.) între pământ și insulă este o simplă podișcă pe care o construise între malul acestui lac și o insuliță... o populație aborigenă reprezentată, bineînțeles, de maimuțe. Unul dintre principalele puncte de sprijin ale demonstrației și ale localizării definitive ale acestei *Ur-Rāmāyana* este că arborii *sāl* nu cresc decât într-o regiune anume a Indiei, în partea de nord a podișului Deccan, foarte departe de Ceylon". Vezi M. Biarreau, *op. cit.*, p. 17.

Āgama și *Tantra*²⁶⁶ sunt o grupă de lucrări în care elementul sectar este mult mai pregnant prezent decât în *Purāna*. Sunt lucrări privite exclusiv ca scrieri sacre consacrate diferitelor direcții religioase (vishnuiți, śivaiți și śaktiți). Ele cuprind rituri și ceremonii, corelate cu cultul templelor și cel al statuilor, cu ceremoniile de consacrare și magia.

Tot în rândul izvoarelor hinduiste sunt integrate și multe lucrări literare din perioada clasică, care tratează teme mitologice. De un mare renume se bucură în anumite cercuri vasta poezie religioasă, imnuri etc., datând în special din perioada Evului Mediu. În acest context, remarcăm în mod deosebit *Gītāgovinda* lui *Jayadeva* din secolul al XII-lea. În acest caz, este vorba de o colecție de cântări religioase, care ilustrează relația de iubire dintre zeul *Krishna* și soția sa *Rādhā*. Această relație este percepută simbolic ca o imagine a relației de iubire dintre oameni și zei.

Toate lucrările amintite mai sus au fost scrise în limba sanscrită. Dar mai există și o literatură religioasă foarte semnificativă, redactată în alte limbi indiene, între care tamil, hindî, bengali și marāthî.

3. Divinități și semnificații

Divinitățile superioare și inferioare din panteonul hinduist sunt secondate de nenumărate ființe spirituale, benefice sau malefice, avându-și originile în tradiția vedico-brahmanică. Numărul total al ființelor divine este extraordinar de mare. De pildă, *Mahābhārata* amintește de 33.333 – în fapt, o extensiune a numărului de 33 de divinități vedice, la care se adaugă cei 88.000 de *Gandharvas*, spirite rivale soților abia căsătoriți și implorate de către aceștia să se îndepărteze de soțiile proaspăt căsătorite. Śivaiții din sudul Indiei numără chiar 1.100.000 de divinități și demoni. Toate aceste divinități

266. Vezi Ch. Chakravrti, *Tantras. Studies on their Religion and Literature*, Calcutta, 1963; A. Bharati, *The Tantric Tradition*, New York, 1970.

sunt reprezentate ca ființe divine juvenile. Ele se bucură doar de o nemurire (*amrita*) relativă, extinsă pe parcursul unei singure perioade cosmice.

Un lucru foarte important este faptul că în hinduism regăsim multe dintre divinitățile semnificative din perioada vedică: *Varuṇa*, *Indra*, *Agni*, *Soma* etc., dar acestea nu mai sunt nici pe departe figuri centrale ale panteonului hinduist. Excepție fac doar doi zei, care în perioada *Vedelor* jucau un rol inferior, respectiv *Vishnu* și *Śiva*, dar de această dată apar drept cele mai proeminente figuri ale panteonului indian.

De remarcat este, însă, faptul că în perioada hinduistă apar schimbări mari nu doar în interiorul panteonului, ci și în ce privește relația dintre zei și oameni. În hinduism, zeii se aseamănă în multe privințe oamenilor. Într-adevăr, zeii ce-și au sălașul pe legendarul munte *Meru* și duc o viață minunată în palatele lor cerești sunt mai puternici decât pământeni, dar ei nu au posibilitatea, de exemplu, să-i protejeze pe oameni de ciclul reîncarnărilor. Inclusiv zeii trebuie să se supună legii implacabile a *karmei*. Atunci când faptele lor bune s-au "consumat", ei trebuie să se reîncarneze necondiționat în funcție de meritele lor. Uneori, zeii atât de puternici trebuie să revină pe pământ, unde ca oameni îi vor sprijini pe adepții lor în lupta împotriva adversarilor și forțelor malefice. De asemenea, după cum am mai amintit, în hinduism, cinstirea templelor și a statuiilor zeilor ocupă un loc central. Credinciosul hindus are posibilitatea de a intra zilnic în contact cu zeul său, mai ales atunci când își înalță rugăciunea către el, în templu, în fața statuii aflate acolo.

3.1. Divinități masculine

Panteonul hinduist este foarte variat, alături de divinități masculine impunătoare apărând nenumărate divinități feminine, ființe și forțe supranaturale, forme de zoolatrie, fitolatrie, un cult preponderent al vacii sacre etc.

Cea mai importantă divinitate este *Vishnu*, o divinitate care în panteonul vedic juca un rol absolut minor. Dacă în *Rgveda*, *Vishnu*

apare ca ajutor al lui *Indra*, în hinduism el preia până la un anumit grad funcția lui *Indra*, protejând pe oameni și pe zei de demoni și de forțele malefice. Prin activitatea sa protectoare, *Vishnu* devine în hinduism un fel de prototip pentru regele ceresc, aceeași ipostază în care odinioară, în perioada vedică, se găsea zeul *Indra*. Funcția primordială a lui *Vishnu* face din el un fel de Atotțiitor, pentru că el este garantul ordinii universale. În literatura brahmanică, el este identificat, ca și *Prajāpati*, cu sacrificiul. Mai târziu, el chiar preia mai multe funcții ale lui *Prajāpati*.

Din această perspectivă, *Vishnu* simbolizează armonia ideală a cuplului preot-sacrificant sau brahman-rege. Ca atare, el relevă atât supremația spirituală a brahmanilor, cât și ordinea cosmică (*dharma*), garant al stabilității sociale și al bunăstării. Această simbioză a puterii spirituale și a celei lumești și efemere în persoana zeului este reprezentată de statuetele împodobite ale lui *Vishnu* (în sudul Indiei), care îl înfățișează purtând, în afara atributelor sale tradiționale (scoica, discul etc.), tiara și însemnele regatului. De aici se poate trage concluzia că *Vishnu* este, în mod preponderent, o divinitate a castelor superioare ariene. Este o divinitate "pură", căreia adepții îi aduc în temple doar ofrande vegetale.

Alteori, *Vishnu* este identificat în hinduism cu Absolutul impersonal, cu principiul suprem, numit *Brahman*. Pentru adepții săi, el reprezintă zeul universal. Este sinele lăuntric al tuturor ființelor, este însăși cunoașterea în sine a celor ce cunosc; este începutul creației, actul și sfârșitul ei, esența oricărei vieți; nimic nu poate apare sau ființa în afara sa. El este stăpânul tuturor ființelor și, în pofida faptului că rămâne pentru totdeauna nenăscut și nemuritor, el renaște permanent prin propria sa forță de creație. El este zeul care se creează pe sine însuși, atunci când ordinea cosmică și individuală sunt ignorate. El renaște ciclic pentru a proteja pe cei buni și a distruge pe cei răi, pentru a restaura ordinea juridică și cosmică încălcată. Acest atribut al său de acum se află în concordanță cu caracteristicile sale din perioada vedică: el este pregătit oricând să intervină ca, prin acțiunea sa regulatoare, să protejeze forțele benefice ale universului și să salveze

lumea de la autonimicire. Probabil că tocmai aici se află temeiul apariției figurii zeului *Vishnu* în contextul hindus. Firește, nu este vorba despre acel *Vishnu* primordial, pe care îl întâlnim într-o ipostază atât de modestă în contextul vedic și care a ajuns apoi atât de impunător în panteonul hinduist. Dacă astăzi zeul *Vishnu* se bucură de cea mai mare cinstire din partea a milioane de credincioși din toate părțile Indiei, acest lucru se datorează în principal faptului că multe divinități și ființe divine locale, având un colorit foarte variat, s-au contopit sau au fost asimilate de această divinitate masculină.

Deosebit de importantă pentru hinduism este doctrina despre reîncarnările lui *Vishnu* (*avatāra*)²⁶⁷, fundamentată pe faptul că zeul *Vishnu* este, prin excelență, un zeu care veghează continuitatea lumii și bunăstarea acesteia, reactualizarea ordinii cosmice demonizate și uzate periodic²⁶⁸. Pentru a proteja lumea și pe oameni, pentru a anihila procesul de degradare ciclică a tot ceea ce există, *Vishnu* recurge voluntar la asemenea *avatāruri*, adică reîncarnări periodice sub chipul unor oameni sau animale. Doctrina despre *avatāruri* este un factor semnificativ în viața religioasă a vishnuiților. De fapt, *avatārurile* lui *Vishnu* devin pentru adepții săi adevărate idealuri existențiale. Încercând să atingă idealul divin, credinciosul vishnuit se apropie mai mult de zeul său și devine cumva el însuși un fel de încarnare a zeului. Există numeroase asemenea *avatāruri* ale lui *Vishnu*, dar cele mai importante sunt în număr de zece, așa cum sunt ele prezentate în clasificările puranice. Ca "pește" (*masya*), *Vishnu* îl salvează pe părintele primordial, *Manu*, în urma unei mari inundații; ca "broască țestoasă" (*kūrma*), el vine în ajutorul zeilor pentru ca aceștia să-și recupereze comorile divine dispărute în ocean în urma inundațiilor; ca "porc mistreț" (*varāha*), el reușește să-l biruiască pe demonul *Hiranyāksha*, care scufundase pământul pe fundul oceanului, și să-l aducă din nou la

267. Despre semnificația *avatārului* în general, cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 263 sq.

268. Cf. idem, *Mituri și simboluri...*, p. 76 sq.

suprafață; reîncarnându-se ca "om-leu" (*narasimha*), *Vishnu* îl ucide pe fratele demonului *Hiranyāksha*, care îi teroriza zi și noapte pe zei și pe oameni; ca "pitic" (*vāmana*), el recucerește întreaga lume, constând din cer, pământ și lumea subterană, care fuseseră luate în stăpânire de către demonul *Bali* în urma unor exerciții ascetice; ca fiu al brahmanului *Jamadagni* (*parasurāma*), *Vishnu* îi eliberează pe brahmani de sub jugul tiranic al regelui *Kārtavīrya*²⁶⁹.

Ultimele patru *avatāruri* ale lui *Vishnu* sunt cele mai importante. Semnificativă este, în primul rând, reîncarnarea sa ca *Rāma*, eroul marii epopei *Rāmāyana*, cu scopul de a elibera lumea de sub tutela monstruosului rege al demonilor, *Rāvana*. În *Rāmāyana* se relatează că regele *Daśaratha* nu avea copii, motiv pentru care a recurs la un fastuos sacrificiu al calului. *Vishnu* s-a arătat în focul sacrificial și i-a înmănat regelui o cupă al cărei conținut regele avea să-l ofere spre a fi consumat celor trei soții ale sale. Celei dintâi dintre acestea regele i-a oferit jumătate din conținutul vasului, iar celorlalte două restul. În consecință, prima regină l-a născut pe *Rāma*, a doua a născut și ea doi copii, iar ultima încă unul. Ființa divină a lui *Vishnu* era prezentă în toți cei patru fii, dar mai ales în *Rāma*, întâiul-născut. La cererea zeilor, *Vishnu* s-a reîncarnat ca om, pentru a lupta împotriva puternicului rege al demonilor, *Rāvana*, fiindcă acesta putea fi biruit doar de un om înzestrat cu puteri supranaturale. În părțile mai vechi din *Rāmāyana*, eroul *Rāma* dispune, de asemenea, de atribute divine, abia în părțile mai târzii ale lucrării fiind prezentat ca o întrupare a lui *Vishnu*. Deducem de aici faptul că, inițial, *Rāma* nu era altceva decât un erou, un luptător ideal, ale cărui fapte de vitejie s-au contopit ulterior cu diferite elemente mistice. Dacă în acele părți din *Rāmāyana*, în care *Rāma* era corelat cu *Vishnu*, se vorbește doar parțial de o reîncarnare a eroului, totuși în izvoarele ulterioare *Rāma* apare ca un *avatār* desăvârșit al zeului *Vishnu*.

269. Cf. A. Cotterell, *Die Welt der Mythen und Legenden*, Droemersch Verlaganstalt Th. Knaur, München, 1990, p. 175.

Cea mai importantă dintre reîncarnările lui *Vishnu* este cea sub chipul lui *Krishna* ("cel negru")²⁷⁰. Figura sa se profilează de foarte timpuriu în literatura indiană. De pildă, într-una dintre cele mai vechi *Upanișade* ni se relatează despre *Krishna*, fiul lui *Devakī*; literatura budistă face și ea referiri la *Krishna*, care se aseamănă într-un anume fel celui prezent în hinduism. În *Mahābhārata*, *Krishna* apare ca principe al neamului *Yādava*, înrudit cu populația *Pāndava*. Înaintea războiului dintre cele două ramuri, *Kaurava* și *Pāndava*, *Krishna* încearcă să intermedieze fără succes evitarea conflictului. Pe parcursul războiului, el se dovedește un adevărat erou, vizitiu și îndrumător al lui *Arjuna*. După încheierea războiului se reîntoarce în orașul său de reședință, *Dvārakā*, unde va fi întâmpinat cu multă opoziție și va avea parte de multe nenorociri, inclusiv de uciderea propriului său fiu, *Pradyumna*, în fața ochilor săi. Disperat peste măsură, zeul se retrage într-o pădure din apropierea capitalei, unde vânătorul *Jaras* ("bătrân") trage asupra lui, confundându-l cu un vânat oarecare. Murind, ajunge în cer, unde este preluat de zei. Câteva pasaje din *Mahābhārata* îl prezintă ca propovăduitor religios și învățător (de exemplu, în *Bhagavadgītā*), iar în alte locuri este identificat cu zeul *Vishnu*. Abia în literatura puranică apare configurată figura sa clasică.

Există multe indicii care profilează un *Krishna* istoric. Este foarte probabil ca *Krishna* să fi fost inițial un erou și războinic popular, aparținând unei ramuri din neamul *Yādava* din părțile nord-vestice ale Indiei. Relatările despre copilăria lui *Krishna* în compania păstorilor și situațiile erotice legate de aceste împrejurări par a avea o cu totul altă origine decât miturile despre eroul *Krishna*. Am putea presupune că avem aici de-a face cu o simbioză a unui zeu primordial al păstorilor sau al fertilității și zeul *Krishna*. Aventurile sale erotice i-au inspirat pe poeți și i-au stimulat în elaborarea unei literaturi deosebit de romantice. În literatura religioasă, iubirea lui *Krishna* față de păstoriță simbolizează dragostea divină față de oameni.

270. Cf. *Bhagavadgītā*, XI, 12 sq.

Reîncarnarea lui *Vishnu* ca *Buddha* demonstrează, evident, strădaniile teologilor vishnuiți de a asimila elemente eterodoxe în sistemul lor. Conform celor mai mulți cercetători, scopul acestei reîncarnări a fost, de fapt, dorința lui *Vishnu* de a-i atrage pe oamenii răi spre contestarea *Vedelor*, a existenței ordinii sociale brahmanice și a zeilor, lucru care ar fi condus, indiscutabil, la anihilarea acestora. Alți cercetători sunt de părere, dimpotrivă, că *Vishnu* s-a întrupat ca *Buddha* pentru a eradica practica sacrificiilor animale, atât de frecvente în brahmanism și în hinduism, și atât de contestate de budism.

Avatărurile amintite până aici au avut deja loc: cele mai multe dintre ele în erele anterioare, pe când cea sub chipul lui *Buddha* la începutul erei actuale (*kali*). Potrivit concepției vishnuite, cea de-a zecea reîncarnare a lui *Vishnu*, și anume sub chipul lui *Kalkin*, se va realiza la sfârșitul epocii *Kali*; așa cum se consemnează în tradiția literară, zeul va apare călare pe un cal alb, purtând în mână o sabie înflăcărată. Venind pe pământ, el îi va pedepsi pe cei răi și îi va răsplăti pe cei buni. Venirea sa anunță începutul unei ere noi și mai bune decât cele anterioare. Multe elemente din acest mit ne amintesc de Apocalipsa Sfântului Evanghelist Ioan din Noul Testament²⁷¹, nefiind exclusă chiar o influență creștină în această privință.

Alături de *Vishnu*, *Śiva* este cel mai semnificativ zeu din panteonul hinduist. De fapt, *Śiva* nu este decât o evoluție ulterioară a atât de temutului zeu *Rudra* din perioada vedică. *Śiva* hinduist este polivalent în comparație cu *Rudra*. După ce cultul acestuia s-a răspândit în întreaga Indie, întâlnirea cu divinitățile locale și cu diferite alte forme de cult a condus inevitabil la această polivalență a ființei sale divine, multe divinități locale fiind asimilate de acest zeu impunător. Este cert faptul că au existat mișcări religioase încă de pe la începutul erei noastre creștine, care-l priveau pe *Śiva* ca pe principiul suprem. În *Upanișadele* mai vechi, el apare în postura creatorului suprem, a Eu-lui universal. În părțile cele mai vechi din literatura epică, zeul ocupa în multe mîturi o

271. Cf. *Apocalipsa*, 19, 11-15.

poziție excelentă, dar profilul său nu era încă pe deplin conturat. Acest lucru se realizează abia în capitolele mai târzii din *Mahābhārata*.

În literatura vedică mai veche, *Śiva* ("cel prietenos", "cel binevoitor") era doar un predicat, cuvântul nu era utilizat ca nume propriu. În perioada post-vedică, *Śiva* a devenit denumirea predilectă pentru acest zeu, numele *Rudra* fiind folosit tot mai rar. Atributul său de "prietenos" reflectă doar parțial esența acestui zeu atât de polivalent. De altfel, în ființa sa, *Śiva* se conturează ca un zeu al contrariilor: el este simultan demonic și divin, aducător de groază și blând, distruge și în același timp construiește, provoacă moarte și este totodată izvorul vieții²⁷².

Sub aspectul său negativ, zeul este prezentat ca locuind în regiunile muntoase din nord, regiuni inaccesibile din cauza junglei; locurile de bălăie și de incinerare a cadavrelor sunt locurile sale preferate. Fiii săi sunt mânia, teama și boala; el este *Mahākāla*, respectiv timpul ca principiu distructiv, moartea personificată. Datorită caracterului său fundamental de zeu al distrugerii, *Śiva* este reprezentat sub forme înspăimântătoare, cu trei ochi, cu trupul înfășurat de șerpi, cu crani în jurul gâtului etc.

Din acest motiv, el se opune, punct cu punct, lui *Vishnu*, nu doar precum răul binelui sau diabolicul divinului, ci așa cum principiul lipsei de măsură se opune măsurii. Dacă *Vishnu* generează ordine, puritate și armonie, *Śiva* apare ca un zeu sălbatic prin excelență, ca unul care disprețuiește orice diferență și orice ierarhie socială. Zeu al tuturor exceselor, el este totodată ascetul aproape gol, mânjit cu cenușă, este *yoginul* retras în pustietatea muntelui *Kailāsa* pentru a medita vreme de mii de ani. El este venerat atât de oameni din castele inferioare, cât și de cei ai unei caste superioare (de exemplu, brahmanii din Cașmir). Este cinstit însă și de către asceții cărora le servește drept model, atât prin severitatea ascezei sale (*tapas*), cât și prin disprețul total față de orice convenții sociale²⁷³.

272. Cf. mai pe larg semnificația dansului cosmic al lui *Śiva*, în care zeul creează și distruge simultan, apud H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 145 sq.

273. M. Hulin și L. Kapani, *loc. cit.*, p. 344.

Zeul *Brahmā* este o personificare a principiului impersonal *Brahman*, principiul suprem al existenței, Absolutul. Noțiunea *Brahman* era accesibilă doar unui cerc restrâns de intelectuali, în vreme ce poporul de rând tânjea după ceva mai concret, pe înțelesul lor. De aceea, s-a recurs la transformarea aceluia *Brahman* abstract din *Upanișade* într-un zeu personal, transferându-se asupra lui caracteristicile din miturile cosmogonice deja menționate, în centrul cărora se aflau *Prajāpati* și *Hiranyagarbha*. În hinduismul de mai târziu, însă, *Brahmā* se mai bucură doar teoretic de vreo anume cinstire; el nu mai este deja un zeu activ, venerat de prea mulți credincioși, cum este cazul zeilor *Vishnu* și *Śiva*. Firește, în perioada de început a hinduismului, popularitatea sa era mult mai mare. Prezența sa în literatura budistă demonstrează că multe secole î.d.Hr. zeul era foarte cunoscut în sânul unor cercuri largi de credincioși. În *Mahābhārata*, *Brahmā* apare în calitate sa de creator, el se naște dintr-un ou cosmic sau din apele primordiale, fiind identificat cu *Prajāpati*. În părțile mai vechi din *Mahābhārata* apare uneori ca zeu suprem, în timp ce în părțile mai târzii ale acesteia se situează ierarhic după zeul *Vishnu*.

În lucrările epice, *Brahmā* posedă multe atribute și funcții. Făcând abstracție de calitatea sa de creator, el mai are misiunea de a reglementa ordinea cosmică; el este autorul noțiunilor atât de fundamentale precum lege, pedeapsă, moarte și distrugere a lumii, El nu locuiește împreună cu ceilalți zei, ci își are propriul său cer. În ipostaza sa de creator al lumii, el este perceput ca părinte atotștiutor, consultant și îndrumător al zeilor și demonilor aflați în pericol. Literatura mai târzie îl privește drept îndrumătorul suprem și un zeu creator, care recrează întreg universul, la începutul fiecărei noi perioade cosmice, în urma rugăminții zeilor *Vishnu* și *Śiva*.

Cei trei zei amintiți anterior sunt figurile centrale ale panteonului hinduist. Desigur, în afara lor mai există încă multe divinități în panteonul hinduist, de o importanță mult inferioară acestora.

Indra reprezintă în literatura post-vedică o figură frecvent invocată, însă ulterior își pierde mult din importanță. În literatura epică,

sarcina acestui zeu este de a asigura ploaia, pentru fertilitatea pământului, curcubeul fiind arcul său. De asemenea, *Indra* este călăuza zeilor și stăpânul cerurilor inferioare (*patala*). Aici locuiește acest zeu permanent tânăr, înconjurat de o ceată de tineri, într-un palat amenajat fastuos. El călătorește pe elefantul *Airāvata*, având în mână tunetul; e un luptător viteaz și marele adversar al demonilor, dar nu este eroul invincibil pe care-l cunoaștem din *Rgveda*. În războiul de durată lungă dintre zei și demoni, ilustrat în *Mahābhārata*, *Indra* se va lupta pe viață și pe moarte cu monstrul *Vṛtra*, pe care îl va birui cu ajutorul zeilor *Vishnu* și *Śiva*. Lupta aceasta împotriva lui *Vṛtra* este prezentată și în *Rāmāyana*. *Indra* devine foarte neliniștit în momentul în care *Vṛtra* recurge la asceză (*tapas*). Forțele acumulate de *Vṛtra* în urma exercițiilor ascetice reprezintă, realmente, o mare amenințare pentru reușita lui *Indra*. Tocmai de aceea, el cere ajutorul lui *Vishnu*, dar este refuzat inițial, pentru că era conștient că acest lucru ar conduce inevitabil la uciderea prietenului său *Vṛtra*. În cele din urmă, însă, el revarsă o parte din eu-l său în *Indra*, o altă parte în tunetul său și o alta în pământ. Așa se face că, în final, *Indra* reușește să-l decapiteze pe monstrul *Vṛtra*.

Varuṇa, marele zeu din perioada vedică, își pierde în hinduism poziția sa superioară. Este zeul apelor și este conceput uneori ca zeu al medicinei, fiindcă se considera că apa are proprietăți curative.

Yama este stăpânul împărăției morților, unde își exercită atribuțiile ca judecător al celor decedați; de asemenea, el apare ca stăpân peste diferitele iaduri, unde cei răi sunt supuși la tot felul de chinuri înainte de a se reîncarna.

Agni este conceput în cerurile sacerdotale pe mai departe ca un zeu tânăr, care transferă sacrificiile oamenilor către zei. Fiind zeu al focului, diferitele forme ale focului – focul din vatră, focul sacrificial, focul mâniei, focul din procesul de digestie – sunt socotite drept forme de manifestare a lui *Agni*. Mai mult decât atât, una dintre scrierile puranice amintește 49 de forme ale focului – *Agni*. De asemenea, focul vulcanic, conservat pe fundul mării, joacă un rol important în cadrul procesului ciclic de nimicire a lumii.

Sūrya (“soarele”) alungă, ca și în perioada vedică, întunericul și spiritele rele. Deși se evidențiază apariția sa fizică în postura de astru ceresc, chiar din cele mai vechi timpuri apare reprezentat și antropomorfic. Încă înainte de era noastră, soarele se bucura de o anumită venerație. Mai târziu, cultul solar a cunoscut o mare popularitate mai ales în vestul Indiei, sub influența cultului iranian mitraic.

Vāyu (“vântul”) apare reprezentând când vântul ca fenomen natural, când pe puternicul zeu al vântului. El este cel mai rapid dintre toți zeii și, în această calitate, acționează deseori ca mesager al lui *Indra*. Există nenumărate manifestări ale vântului, iar la sfârșitul lumii acesta va bate în toate direcțiile.

Zeul războiului, *Skanda*, este cunoscut și sub numele de *Kumāra*, *Kārtikeya* sau *Subrahmanya*. În diferitele relatări privind originea sa, el apare, între altele, ca fiu al lui *Agni*, ca fiu al fluviului Gange sau al zeului *Śiva* și *Pārvatī*. Legenda privind nașterea sa din *Śiva* și *Pārvatī* este cea mai cunoscută. De altfel, ea constituie materialul din care s-a inspirat *Kālidāsa* când și-a scris celebra sa lucrare *Kumārasambhava* (“Nașterea lui *Kumāra*”). În secolul I d.Hr., *Skanda* a devenit obiectul unui cult deosebit. De cea mai mare cinstire s-a bucurat în sudul Indiei, unde s-a contopit cu un zeu primordial al fertilității.

Ganeśa sau *Ganapati* este stăpânul unei oștiri de ființe divine, aflate în jurul lui *Śiva*. El este reprezentat ca un omuleț gras, cu un cap de elefant și un colț retezat. Acest zeu se bucură de un mare renume în rândul tuturor sectelor hinduiste. Este un zeu binevoitor, care înlătură toate obstacolele ieșite în cale. Din acest motiv, este invocat de fiecare dată când cineva ia vreo inițiativă. Multe lucrări literare încep chiar cu invocarea lui *Ganeśa*, în genul poeziilor care invocau muzele înainte de a scrie.

Kāma, al cărui nume înseamnă, propriu-zis, “munte”, este zeul hinduist al iubirii. În literatura poetică este întâlnit deseori, apărând reprezentat ca tânăr frumos, înarmat cu un arc cu săgeți: arcul său este din trestie de zahăr, un roi de albine sunt corzile de arc, iar săgețile sale sunt flori. Zeii și oamenii devin pasionali atunci când sunt loviți de

una dintre săgețile sale. Totuși, *Kāma* a devenit nefericit când a încercat să intervină pe lângă *Śiva* pentru a o sprijini pe *Pārvatī*. *Śiva* l-a transformat în cenușă, dar i-a redat viața după ce soția sa *Rati* ("plăcerea iubirii") a intervenit pentru el.

3.2. Divinități feminine

Panteonul hinduist cuprinde și nenumărate divinități feminine. Ele reprezintă variante ale "Zeitei-mame", din religia preariană a Indiei, avându-și originile în cultul mării "Zeite-mamă" din părțile sud-vestice ale Indiei. În general, divinitățile feminine apar în mitologia hinduistă ca soții ale diferitelor divinități masculine. Doar câteva dintre ele pot fi privite ca divinități semnificative în adevăratul sens al cuvântului. Între acestea, *Lakshmī* sau *Śrī* este zeita fericirii și frumuseții, soția lui *Vishnu*. *Rādhā*, soția și iubita preferată a lui *Krishna*, *Rukminī*, prima regină a lui *Krishna*, și *Sītā*, soția lui *Rāma*, sunt socotite uneori reîncarnări ale lui *Lakshmī*. Este absolut firesc faptul că *Lakshmī* și însoțește partenerul pe parcursul tuturor reîncarnărilor sale. *Sarasvatī*, soția lui *Brahmā*, este patroana elocinței, artelor și științei. Potrivit tradiției indiene, ea a inventat limba sanscrită și alfabetul *devanāgarī*. Chiar în literatura vedică târzie, zeita era identificată cu divinitatea *Vāc* ("cuvânt", "limbă"). În calitatea sa de protectoare a învățaților, artiștilor și scriitorilor, ea era foarte venerată în cadrul acestor cercuri. Deseori, soția lui *Śiva* este numită, pur și simplu, *Devī* ("zeița") sau *Mahādevī* ("marea zeiță"). Ea este venerată sub mai multe nume și este o zeiță polivalentă, ca și *Śiva*. Multe zeițe din diferite regiuni ale Indiei, cu funcții foarte variate, s-au contopit cu *Mahādevī*. Cele trei principale caracteristici ale lui *Śiva* sunt valabile și pentru soția sa: ea este simultan generoasă și binevoitoare, distructivă și creatoare, izvor de viață. În ipostaza sa de zeiță blândă și generoasă, *Devī* este numită *Pārvatī* ("fica muntelui"), *Umā*, *Annapūrṇā* ("cea bogată în alimente"), *Gaurī* sau *Ambikā* ("mamă"). În ipostaza sa de zeiță înfiorătoare și distructivă, zeita este numită *Durgā* ("cea greu accesibilă") sau *Kālī* ("cea neagră").

În principal, zeita este venerată ca *Durgā* sau *Kālī*. Ea este cinstită de către adepți prin sacrificii sângeroase îngrozitoare și ritualuri orgiastice. *Kālī* este reprezentată ca o luptătoare însetată de sânge, îmbrăcată în negru, purtând în jurul gâtului un colier de crani și arme în diferitele și multe sale mâini; ea este subordonată partenerului său, *Śiva*, ba chiar este reprezentată având un picior așezat pe trupul neînsuflețit al acestuia. Autonomia acestei divinități feminine se relevă și în denumirile sale de *Śakti* ("putere") și *Jagaddhātṛī* ("creatoarea lumii").

În afară de aceste divinități feminine, hinduismul mai cunoaște și o serie de divinități feminine cu atribuții terapeutice, cum ar fi zeita care vindecă variola, cea care vindecă ciurma, și *Manasā*, tămăduitoare împotriva mușcăturilor de șerpi veninoși.

3.3. Ființe și forțe supranaturale

Pe lângă divinitățile propriu-zise, un rol important în religia și mitologia hinduistă îl joacă și o mulțime de ființe și forțe supranaturale. Deseori, acestea se împart în mai multe grupe. De regulă, multe dintre ele au o atitudine binevoitoare față de oameni, în vreme ce altele au una ostilă. Astfel, *Nāga* sunt dragoni reprezentați ca având jumătate chip uman și jumătate chip de șarpe, locuind în orașul subterestru *Bhogavatī*, unde păzesc comori prețioase. *Vidyādhara* sunt ființe similare oamenilor, care posedă însușiri magice. Astfel, ele se pot deplasa în spațiu și își pot schimba chipul după cum voiesc. *Rākshasa* sunt o grupă de demoni înfiorători, de cele mai multe ori având o atitudine ostilă față de oameni; aceștia răpesc femei,ucid și devorează oameni. Cel mai cunoscut între acești demoni este *Rāvana*, regele demonilor, care a fost învins și ucis de către *Rāma*. *Asura*, care în vedism constituiau o grupă specială de zei, reprezintă în hinduism o ceață de demoni care, după ce au fost izgoniți de zei din cer, îi hărțuiesc pe aceștia în permanență. *Bhūta* ("ființele") sunt spirite rele, care aduc nenorociri și boli. *Preta* îi reprezintă pe cei decedați, mai precis

fantomele acestora, aflate într-un permanent du-te vino în jurul caselor rudelor rămase în viață, întrucât ritualurile consacrate lor după moarte au fost neglijate. *Yaksha* sunt, de regulă, ființe blajine, cinstite în mod special de populația din mediul rural. Ele protejează comunitățile rurale de boli. Totuși, ele pot manifesta și o atitudine ostilă față de oameni, îmbolnăvind lumea sau transformând diferitele victime în posedai. Mai ales partenarii feminini ai acestora, *Yakshinī*, sunt deosebit de periculoși. Acele divinități masculine, *Gandharva*, cunoscute încă din perioada vedică, sunt acum spirite reprezentându-i pe anumiți muzicanți cerești. Partenarii lor feminini, *Apsaras*, erau considerați a avea trăsături foarte frumoase. Aveau și rolul de a-i seduce pe asceții aflați în meditație. De pildă, *Śakuntalā*, eroina celebră a piesei cu același nume, scrisă de *Kālidāsa*, este fiica lui *Menakā*, o *Apsara* care tocmai l-a sedus pe înțeleptul *Viśvāmitra*.

3.4. Fitolatria; zoolatria...; cultul "vacii"

Cultul unor elemente primordiale cu caracter magic este prezent în mod evident în religia hinduistă. Hindușii cinstesc pământul pe care sunt așezați nou-născuții și cei decedați, munții, dar în primul rând misterioșii munți *Himālaya*, pentru că ei sunt considerați o parte a miticului munte *Meru*, care era centrul lumii; stâncile, despre care se crede că ascund în ele însele puteri miraculoase; pietrele prețioase: rubin, perle, smarald, topaz, safir și hiacint, toate corelate cu diferitele planete; apa diferitelor fluvii sacre, dar mai ales a fluviului Gange (*Gangā*)²⁷⁴, lacurile, în special lacul *Mānasaśarovara* din *Himālaya*; focul, care slujește la purificarea păcatelor și la incinerarea morților; luna, care-i protejează pe nou-născuți. De asemenea, hinduiștii venerază o serie de plante, considerate ca având viață și puteri de percepție; în opinia lor, sufletele celor decedați își pot găsi sălaș pentru o anume perioadă de timp în acestea. Între arbori, deosebit de cinstiți

274. Cf. H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 106 sq.

sunt copacii *banyan* și *betelul*. O largă popularitate cunoaște *zoolatria*. Animalele sunt cinstite pentru că, prin reîncarnare, ele nu sunt altceva decât sălașul sufletelor semenilor noștri decedați. Cel mai venerat animal este „*vaca sacră*”, despre care vom vorbi mai pe larg puțin mai jos. Alte animale sacre erau socotite a fi calul, care are puteri purificatoare, maimuța, tigru, elefantul, gaița, păunul, vulturul, șarpele, a cărui ucidere atrage după sine infertilitate și oftalmie, broasca țestoasă și șopârla.

Revenind la cultul „vacii sacre”, trebuie spus că acesta presupune interdicția consumului de carne de vită, lucru care creează o ruptură totală între hinduiștii și musulmanii din India, știut fiind faptul că musulmanii consumă cu predilecție carne de bovine și ovine.

Pentru hinduiștii de azi, această interdicție alimentară vizează, după cum subliniază *M. Hulin* și *L. Kapani*²⁷⁵, toate speciile de bovine (*go*), ci nu doar pe cele pe care le vedem deseori la pășune sau pe străzi, respectiv speciile de *zebu* cu pielea strălucitoare, având o cocoasă proeminentă și folosite ca animale de povară; restricția îi privește și pe acei bivoli de culoare închisă, pe care îi observăm de nenumărate ori relaxându-se prin apele diferitelor lacuri acoperite de lîntiță.

Se vorbește de un cult al „vacii sacre” în hinduism, dar această expresie rămâne pe mai departe convențională și confuză. Este absolut convențională, întrucât noțiunea de „vacă” presupune atât taurul cât și femela, și este confuză deoarece cultul „vacii”, care se extinde și asupra zebului cu pielea luminoasă, exclude bivoli care, datorită culorii lor negre, își atrag, probabil, un simbolism malefic. Este cert că, în prezent, restricția privind consumul cărnii de bovine și cultul „vacii”, în India, reprezintă în continuare o temă discutabilă, interpretabilă, de igienă publică, supusă unor presiuni politice și evaluată în funcție de evoluția ulterioară a economiei naționale indiene²⁷⁶.

275. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 362.

276. Vezi W. Norman Brown, „*La vache sacrée dans la religion hindoue*”: *Annales ESC*, 19, 1964, p. 662; apud *ibidem*, pp. 362-363.

Dar, care sunt argumentele invocate de hinduiști în sprijinul cultului “vacii sacre”? În primul rând, trebuie amintit că populația ariană era o populație de păstori și războinică. În întreaga literatură vedică, cirezile de bovine sunt menționate frecvent în calitatea lor de animale sacrificiale și pradă de război. Apoi, vaca era apreciată de către arieni nu doar din punct de vedere economic – ea producea lapte, carne etc. –, ci și din punct de vedere ritualic, fiind punctul central în cadrul sacrificiului vedic.²⁷⁷

De altfel, sacralizarea vacii în perioada vedică este omologată cu sacralizarea brahmanului. În calitatea sa de egală a lui *Aditi*, egală a Pământului²⁷⁸, vaca își aduce propria contribuție, asemenea brahmanului și regelui, la reglementarea ordinii cosmice, religioase și sociale (*dharma*). A proteja “vaca” brahmanului presupunea protejarea ordinii cosmice: “Pentru ei, care o revendică, vaca este o ființă divină. A-i refuza vaca ce-i revine înseamnă a-l desconsidera pe brahman”.²⁷⁹ Iar în alt loc se spune: “Zei, o rege, nu ți-au dat să mănânci această vacă. Ferește-te să mănânci vaca brahmanului, pentru că ea nu-i de mâncare”.²⁸⁰

Pe de altă parte, trebuie să avem în vedere că, în perioada vedică, sacrificiul animal reprezenta principalul element al cultului. Prescripțiile culturale vedice ignorau învățătura despre *ahimsā* (“non-violență”), respectiv violentarea până la sacrificare a oricăror ființe vii, inclusiv animale, în credința că acestea ar reprezenta reîncarnarea, după moarte, a unor oameni. În perioada vedică, sacrificiul nu presupunea vreun act de ucidere, fiind chiar permis consumul cărnii animalului sacrificat ritualic. Tocmai de aceea, nu este deloc surprinzător faptul că, în această perioadă, vaca figurează în rândul celor cinci victime

277. Populația ariană din India transformă “vaca” în simbolul Logos-ului vedic (*vāc*), adică în *brahman*. Tocmai de aceea, a ucide o vacă presupune un păcat capital, fiindcă această faptă era analogă uciderii unui brahman; vezi *ibidem*, p. 363, n. 12.

278. Vezi *Rgveda*, VIII, 101, 15-16.

279. *Atharvaveda*, XII, 4, 11.

280. *Ibidem*, V, 18, 1; cf. *ibidem*, V, 19; XII, 5.

recomandate pentru a fi sacrificate în timpul ritualurilor sacrificiale și nici că brahmanii officianți sau executantul sacrificiului propriu-zis aveau voie să consume carnea animalului sacrificat.

Și în hinduismul contemporan, mai ales în mediile tradiționaliste, ca și în perioada vedică, cultul “vacii sacre” se corelează cu consumul celor “cinci produse ale vacii” (*pañcagavya*), respectiv laptele, laptele acru, untul, urina și balega; acest obicei este strâns legat de purificarea și de ispășirea păcatelor. Servind și la spoirea pereților și a dușumelelor caselor, balega vacii (*gomaya*) are efecte purificatoare, acționând benefic asupra locului unde a fost folosită.

Divinitățile amintite în acest capitol constituie nucleul panteonului hinduist. Ele se bucură de un renume mai mare sau mai mic pretutindeni în India. O mare parte dintre acestea au, dimpotrivă, o importanță exclusiv locală. Fiecare localitate din mediul rural își are propriul ei zeu (*grāmadevatā*). Mulți dintre acești zei locali s-au contopit pe parcursul vremii cu marile divinități ale panteonului hindus. Acest proces de asimilare a contribuit într-o foarte mare măsură la o pluridimensionare a marilor zei hinduși, încât atât de diferitele populații locale din India să-i poată accepta fără prea mari probleme.

3.5. Politeism, “panteism” și “monoteism alternativ”

Din punct de vedere religios, India apare când politeistă, când “panteistă”, când chiar “monoteistă”.²⁸¹ Politeismul său se justifică prin varietatea deosebit de complexă a cultelor (*pūjā*) consacrate nenumăratelor divinități, asociate frecvent unui spațiu și unui grup social anume, purtând nume locale, reprezentate antropomorfic și teriomorfic, identificate în anumite cazuri chiar cu forțele naturale, cum ar fi fluviile, focul, soarele sau luna. Același politeism se mai justifică și prin predilecția spiritului religios tradițional de a anima arborii, izvoarele,

281. Cf. M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 162 sq.; vezi și K. Klostermaier, *Hinduismus*, J. P. Bachem Verlag, 1965, Köln, p. 86 sq.

apele unor lacuri, munții, stâncile, casele etc. cu o serie de ființe sau forțe supranaturale invizibile, a căror atitudine față de oameni apare uneori ca binevoitoare iar alteori ca malefică²⁸².

Referitor la „panteismul” hindus, perceput în primul rând ca un sentiment al prezenței sau difuziunii universale (*vibhūva*) a divinității prin intermediul ființelor, astfel încât aceasta să le „emane” (*syṣṣi*) și să le „resoarbă” etapizat, el este prezent pregnant nu doar în literatura upanișadică, ci și în literatura epică devoțională hinduistă²⁸³.

Absolutul upanișadic este perceput ca Ființă pură (*astī*)²⁸⁴, dar această Ființă subzistă într-o natură duală (*dvaitībhāva*)²⁸⁵, respectiv ca ființă și ca devenire a acesteia. Așa se face că acest Absolut plenar (*kṛtsnam pūrnam, bhūman*) se prezintă simultan ca un Absolut explicit și neexplicit, caracterizabil și necaracterizabil, divizibil și indivizibil, aparent și neaparent, manifest și nemanifest, muritor și nemuritor etc. Cel ce-l percepe sub aspectul său imanent (*apara*), îl cunoaște și sub aspectul său ultim (*para*), transcendent²⁸⁶. El se plasează simultan în interior și exterior, dar fără vreo anume discontinuitate (*anantaram*); prin urmare, Absolutul este o prezență totală, indivizibilă în lucrurile divizibile²⁸⁷. În devenirea sa, el se pretează la toate modalitățile posibile de existență²⁸⁸.

În general se obișnuiește ca el să fie denumit în diverse moduri (*Agni, Indra, Śiva, Brahmā* etc.), în sensul că „ei îl numesc multiplu, pe el, care, în realitate, este unul”²⁸⁹; „el apare cutare, el devine cutare”²⁹⁰.

282. Vezi M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 338.

283. Cf. *Bhagavadgītā*, XI.

284. *Katha-Upaniṣad*, VI, 13; *Mundaka-Upaniṣad*, IV, 4.

285. *Śatapatha-Brāhmaṇa*, X, 1, 4, 1; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, II, 3; *Mundaka-Upaniṣad*, VI, 15; VII, 11.

286. *Mundaka-Upaniṣad*, VI, 22; *Praśna-Upaniṣad*, V, 2.

287. Cf. *Bhagavadgītā*, XIII, 15, 16; XVIII, 20.

288. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, IV, 4, 5.

289. *Rgveda*, X, 145; cf. III, 5, 4; V, 3, 1.

290. *Ibidem*, V, 44, 6.

Pe de altă parte, noțiunea de „panteism” pare destul de confuză în hinduismul popular. În rândul credincioșilor de rând, ea este percepută mai degrabă sub forma unui sentiment, a unei simple senzații, ci nu ca un concept. Această senzație ar putea fi formulată, din exterior, mai ușor în termeni negativi, în sensul nestabilirii unei delimitări drastice și rigide între vizibil și invizibil, între însuflețit și neînsuflețit, între om și animal (sau plantă), între conștiințele umane însele. Hinduismul percepe un unic elan vital, care animă toate lucrurile și le face părtașe divinității²⁹¹.

În schimb, hinduismul filosofic a nutrit totdeauna conștiința clară a naturii exclusiv aparente a acestei divizări a Absolutului (*Brahman*) în diferite ființe, inclusiv în ființele divine; pentru filosofi hinduși, dacă o atare divizare ar fi reală, ea ar anihila unitatea și transcendența divinității. De aceea, în *Upaniṣade*, se subliniază faptul că Absolutul rămâne unul, deși se manifestă cu concursul a nenumărate divinități²⁹².

Amintim totodată faptul că sistemul filosofic *Vedānta* – despre care vom vorbi mai pe larg într-un capitol ulterior –, adept al unui monism prin excelență, pornește de la premisa că *Brahman* nu este nici o cauză primă, *causa causarum*, nici substrat ontologic al unui univers a cărui realitate se reduce la iluzia că ar exista ceva din prezența sa în jurul nostru. *Brahman*, Absolutul *ens a se*, este acel Unul nonparticipativ, cel care exclude totalmente lumea și conștiințele finite. Din această perspectivă, „panteismul” hinduist poate fi omologat, în fond, unui desăvârșit *a-cosmism*, diametral opus *pancosmismului* vehiculat de alte sisteme filosofice.

291. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 340.

292. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 9, 1-9: „Atunci *Vidagdha Śākalya* l-a întrebat: «Câți zei există, *Yājñavalkya*?» El i-a răspuns cu această invocație: «Atâția câți sunt numiți în invocația către Toți-Zeii: Trei sute și trei mii trei». - «Da – a spus el –; câți zei există de fapt, *Yājñavalkya*?» - «Treizeci și trei». - «Da – a spus el –; câți zei există de fapt, *Yājñavalkya*?» - «Șase». - «Da – a spus el –; câți zei există de fapt, *Yājñavalkya*?» - «Doi». - «Da – a spus el –; câți zei există de fapt, *Yājñavalkya*?» - «Unul și jumătate». - «Da – a spus el –; câți zei există de fapt, *Yājñavalkya*?» - «Unul». (...) - «Cine este zeul cel unic?» - «Sufletul (*prāna*). El este *Brahman*...».

De altfel, și „*monoteismul hindus*” prezintă caracteristici cu totul distincte. Hindușul își canalizează întreaga sa venerație, în mod succesiv, spre diferiți zei, uitând, temporar, de toți ceilalți, deși panteonul hinduist este atât de bogat. Practic, este vorba mai degrabă de o formă de *henoteism*, întrucât, încă din perioada vedică, diferite divinități precum *Indra*, *Varuṇa*, *Agni* etc. erau glorificați și cinstiți, rând pe rând, ca divinitate supremă. Tot la fel, astăzi, credincioșii hinduși, mai ales cu prilejul marilor sărbători anuale sau a diferitelor pelerinaje consacrate vreunei divinități, își exprimă întreaga lor venerație pentru o anume zeitățe, ignorându-le pe celelalte. După cum subliniază anumiți cercetători²⁹³, ar fi vorba de un fel de „*monoteism alternativ*”, absolut caracteristic mentalității și experienței hinduse de viață. În acest context, avem de-a face cu o validare evidentă din partea credinciosului a caracterului mereu parțial sau unilateral al înseși marilor zei hinduști. Fiecare divinitate nu este capabilă, în fond, să reprezinte decât unul dintre chipurile unei divinități infinit de bogate în conținut, fiind individualizată de însușirile sale, de maniera proprie de intervenție în lume, de caracteristicile proprii mitologiei sale. În plus, preponderența, mai mult sau mai puțin efemeră, alternativă, a unei divinități în dauna celorlalte nu presupune nici pe departe subminarea celorlalte până la rangul de pseudo-divinități, de idoli sau demoni²⁹⁴.

De asemenea, este demn de remarcat faptul că, încă din perioada hinduistă timpurie, se conturează ideea potrivit căreia marii zei ai panteonului n-ar fi altceva decât aspecte diferite ale uneia și aceleiași divinități supreme²⁹⁵. Apare un curent sincretist, în baza căruia divinitățile se identifică unele cu altele, așa încât, de pildă, credincioșii se închină lui *Śiva* în credința că se închină, de fapt, lui *Vishnu*; tot la

293. Vezi G. Deleury, *Les Grands Mythes de l'Inde*, Fayard, Paris, 1990, p. 30.

294. Cf. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 339.

295. *Śvetaśvatara-Upaniṣad* este și mai semnificativă în acest sens, deoarece ea asociază speculațiile privind Ființa absolută (*Brahman*) cu devoțiunea față de un zeu personal, *Rudra-Śiva*. „*Triplul Brahman*” (I, 12), zeu immanent în întreaga natură și în toate formele vieții (II, 16-17), este identificat cu *Rudra*, creator și distrugător al lucrurilor (III, 2).

fel, *Krishna* este asimilat lui *Śiva* și invers. Rezultatul l-a constituit apariția învățăturilor despre *Trimūrti* („tripla formă”)²⁹⁶ și despre cultul *Harihara*. Conform învățăturii despre *Trimūrti*, divinitatea supremă îmbracă trei forme: *Brahmā* – creatorul, *Vishnu* – conservatorul și *Śiva* – distrugătorul. Înaintea actului creației, divinitatea supremă era unică și unitară, însă ulterior ea se manifestă în cele trei forme amintite²⁹⁷. De obicei, adepții diferitelor secte hinduiste identifică divinitatea lor predilectă (*Vishnu*, *Śiva* sau *Brahmā*) cu divinitatea supremă. Această învățătură nu s-a bucurat, însă, niciodată de o prea mare popularitate în rândul credincioșilor. În plus, nu trebuie insistat nicidecum asupra speculațiilor făcute privind preținse similitudini între această „triplă formă” a manifestării divine hinduse și Sfânta Treime din creștinism, în pofida unor nefericite încercări de apropiere care au fost totuși făcute²⁹⁸.

Sub aspectul dinamicii sale, învățătura despre *Trimūrti* – creație, conservare, distrugere – are drept consecință o reprezentare bisexuală a divinității. În fond, este vorba de crearea unui simbol al coexistenței în *Brāhman* a unui aspect al transcendenței absolute, al concentrării „yogine” în sine însuși a unui al treilea aspect, îndreptat spre manifestare. De aici a apărut imaginea despre viața divină sub forma unui joc al iubirii între principiul masculin – de fapt, Absolutul adunat în sine însuși, și un principiu feminin, al mișcării și extensiunii în multiplicitate. Doctrina aceasta prezintă, la rândul ei, aspecte variate: androgin primitiv dedublându-se permanent pentru a se cunoaște și iubi pe sine, divinitate supremă reprezentată cu o jumătate masculină și una feminină (*Harihara*), noțiune a unei forțe sau energii feminine (*śakti*) asociată zeului suprem²⁹⁹, căpătând astfel forma unui cuplu (*Śiva* și *Pārvatī*, *Vishnu* și *Lakshmī*, *Rāma* și *Sītā*)³⁰⁰.

296. Cf. M. Biarreau, *Hinduismul*, pp. 136-137.

297. Cf. H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 131 sq.

298. M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 136.

299. Cf., de pildă, asocierea *Śiva-Śakti* apud H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 132 sq.

300. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 342.

4. Hinduismul clasic

După cum s-a observat, hinduismul nu are un întemeietor, ca multe alte religii, nici o literatură sacră comună. În mod teoretic, el se fundamentează pe *Vede*, dar timp de câteva milenii s-a înțeles foarte puțin din aceste texte. Ceea ce are o importanță în hinduism este, practic, colecția mai târzie de *Upanișade* și o serie remarcabilă de lucrări *smṛti* cu caracter sectar. De asemenea, s-a văzut că hinduismul nu cunoaște o divinitate supremă, ca în marile religii monoteiste. Pentru unii hinduși, divinitatea supremă este *Vishnu*, pentru alții *Śiva*; există hinduși care cinstesc alte divinități, după cum, tot la fel, există hinduși atei. Pe de altă parte, nu există ritualuri comune pentru toți hindușii. Unii practică rituri cu un caracter îngrozitor și orgiastic, pe când alții duc o viață profund ascetică și își venerază zeul propriu sau zeii proprii cu o evlavie deosebită. Hinduismul cuprinde în sine varii forme de religiozitate. Conținutul său nu este decât o formidabilă țesătură de diferite tipuri religioase, secte, școli teologice și sisteme filosofice. Cu toate acestea, pentru toate sectele și școlile filosofice atât de distincte, un lucru este absolut comun: fiecare om trebuie să se supună ciclului reîncarnărilor, aceste reîncarnări fiind rezultatul propriilor sale fapte (*karman*). Probabil că cea mai bună definiție care s-ar putea da hinduismului ar fi aceea de *sistem social*, pentru că ceea ce leagă mai mult decât orice toate aceste concepții religioase atât de diferite este tocmai structura socială pe care o propagă. De fapt, un hindus devine și este hindus prin însuși faptul că aparține uneia sau alteia dintre grupele sociale consacrate ale societății hinduse. Din moment ce cineva respectă întocmai normele sociale caracteristice grupei din care face parte, indiferent de convingerile sale religioase, el este membru al comunității hinduse. Prin urmare, hinduismul este foarte tolerant din punct de vedere religios, însă dacă cineva încalcă normele sociale proprii castei din care face parte, acesta este exclus din comunitate.

4.1. Castele și relațiile sociale

În India, fiecare ins se legitimează, într-un anumit fel, prin însemnele spațiului social și profesional din care face parte. El poate fi imediat recunoscut după veșminte și podoabe, după semnele castei și profesiei pe care o exercită. Din punct de vedere religios, fiecare om poartă simbolul divinității tutelare pictat pe frunte. Fiecare tânără, femeie căsătorită sau văduvă, poartă un costum distinct; de asemenea, fiecare dintre acestea trebuie să respecte necondiționat o serie de norme și restricții foarte precis definite: există un cod meticulos care prevede inclusiv ce are voie să mănânce și ce nu are voie, cu ce să intre în contact și ce să evite, cu cine are voie să intre în dialog etc. În eventualitatea nerespectării – accidentale sau intenționate – a unor asemenea prescripții, sunt menționate diferite sancțiuni deosebit de aspre. Scopul îndeplinirii cu rigurozitate a unor astfel de norme nu este altul decât protejarea propriei identități și a forței spirituale proprii, conferite de apartenența la o castă, la o categorie socială sau alta.

Fiecare individ trebuie să respecte întocmai statutul social și de castă moștenit prin naștere (*jāti*), pentru că fiecare este ceea ce este în această viață ca o consecință directă a faptelor (*karman*) proprii săvârșite în existențele anterioare. Acest statut nu poate fi schimbat oricând și oricum, în afara faptelor pe care le săvârșim. Casta din care cineva face parte în momentul respectiv reflectă întocmai caracterul său, moștenit ca o consecință a faptelor săvârșite anterior. Și dacă prezentul trebuie perceput ca o consecință naturală a trecutului, tot la fel și casta din viitor, dintr-o existență ulterioară, va fi determinată de modul în care cineva acționează în prezent. Mai mult decât atât, nu doar casta și profesia, ci absolut toate lucrurile, absolut toate evenimentele de care ai parte sunt determinate, chiar dacă aparent sunt rezultatul celui mai pur hazard, de propria natură și de cea mai profundă exigență a ta³⁰¹.

301. H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 109.

Ca atare, maniera corectă de a proceda în legătură cu orice problemă apare în viață e indicată de legile (*dharma*) castei (*varṇa*) din care faci parte și de stadiul vital specific (*āśrama*) adecvat propriei tale vârste. Tot ceea ce faci nu este nici pe departe produsul propriului tău liber arbitru. Dimpotrivă, tu apariții, împotriva voinței tale actuale, unei specii – familie, breaslă și profesie, grup, confesiune. Și din moment ce această împrejurare nu numai că determină până în cel mai mic amănunt regulile tale de conduită publică și privată, ci și reprezintă idealul real al caracterului tău natural prezent, principala ta preocupare ca individ trebuie să fie doar aceea de a aborda fiecare problemă de viață într-o manieră corespunzătoare, adică adecvată rolului pe care-l joci, indiferent dacă îți place sau nu³⁰².

Pe de altă parte, fiecare om se naște – potrivit acestei doctrine – în mediul pe care-l merită și căruia corespunde din punct de vedere al capacităților individuale și vocațiilor autoasumate ca efect al existenței sale anterioare. Așa se face că fiul unui anumit om este calificat și “predestinat” de la naștere pentru a-și asuma “marca distinctivă” a tatălui său și pentru a-și ocupa locul său în lume. De aceea, el este în profesiunea părintelui său și confirmat definitiv în ea prin ritualurile de transmitere, săvârșite pe patul de moarte, în urma cărora, chiar în situația în care tatăl ar supraviețui, fiul devine automat șeful familiei, *pater familias*. În acest moment, fiul îl eliberează pe părinte de funcția pe care o îndeplinise în această viață și, în același timp, va avea grijă de oficierea serviciului sacrificial³⁰³. Din aceeași cauză, o linie familială nu va sucomba atunci când lipsesc urmașii, pentru că pot avea loc adopții, ci când vocația și tradiția familiei sunt abandonate. Tot la fel, din același motiv, amestecul castelor presupune – în această viziune – sucombarea societății, care în acest caz devine o gloată informă, în care oamenii se reprofilează din punct de vedere profesional după bunul plac,

302. *Ibidem*, p. 110.

303. Cf. *Aitareya-Upaniṣad*, IV, 4; *Jaiminīa-Upaniṣad*, III, 9,6; *Muṇḍaka-Upaniṣad*, VI, 30; *Rgveda*, IX, 97,30; *Śatapatha-Brāhmaṇa*, I, 8,1,31; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 5,17.

ca și cum aceasta ar fi ceva independent de propria lor natură. Prin urmare, regimul castelor din India își propune conservarea absolută a societății și culturii tradiționale proprii, cu toate riscurile care decurg de aici în plan economic, social etc.

O altă concluzie foarte interesantă, care se trage din același context, este că în măsura în care religia hindusă se identifică cu “legea” și se distinge de spirit, ea presupune, fără nici un fel de tăgadă, o supunere oarbă. O cere necondiționat ordinea cosmică și individuală, cu implicații atât de profunde în planul religios, dar și social. Acest lucru reiese în special din faptul că un om este privit ca hindus în funcție de comportamentul său bun, ci nu în conformitate cu ceea ce el crede sau face; mai precis, în funcție de “îndemânarea” sa de a acționa conform legii.

Limbile indiene folosesc două noțiuni pentru a defini “casta”: *varṇa* (“culoare”, “culoarea” pielii) și *jāti* (“naștere”, “familie”). *Jāti* sunt familii, în sensul larg al cuvântului, sau grupuri de familii care au ceva în comun, fără a putea spune, de altminteri, întotdeauna că este vorba de aceeași origine, ci mai degrabă de faptul că grupurile trebuie să se supună unui cod comun de prescripții. Acest ceva în comun, care ține de apartenența la un grup recunoscut, va fi apărut de ele cu multă vigoare, membrii grupului respectiv “izolându-se” și “excluzând” celelalte grupuri, practicând endogamia, adică căsătoria în interiorul grupului și refuzând orice fel de alianțe în exterior.

În India există mii și mii de asemenea grupe de familii; practic, societatea hindusă se compune din nenumărate asemenea grupuri închise, fiecare dintre ele ocupând o poziție specială în cadrul unui sistem mai vast, întrucât, dincolo de această varietate, o ideologie milenară a suprapus o altă clasificare socială, o ierarhie de mari caste, denumită *varṇa*.

Prima mare castă dintre cele trei superioare este cea a *brahmanilor*. În vechime, aceștia erau deținătorii prin excelență ai cuvântului sacru, ai *Vedelor*. Ei învățau și cunoșteau formulele sacre ce trebuiau rostite în cadrul ritualurilor religioase. Erau clerici, dar și oameni de cultură, alcătuiau tratate sau comentarii ale scrierilor sacre, organizau viața religioasă și sărbătorile,

alcătuiau tratatele de medicină, de arhitectură, astronomie, poezie și muzică, de dans și teatru. Cu anumite ocazii, ei îndeplineau și funcția de astrologi și psihologi pentru familii, hotărând de asemenea pentru regi perioadele favorabile sau defavorabile marilor acțiuni ce trebuiau întreprinse, iar pentru familii perioadele adecvate pentru căsătorii, inițieri etc.

Casta brahmanilor se menține și astăzi, fără să fi suferit mutații prea importante, chiar dacă aceștia s-au reconvertit în profesori universitari, învățători, ziaști, agenți de voiaj, editori și oameni politici³⁰⁴.

Prin învățătura și sfaturile lor, brahmanii sunt responsabili și pentru ordinea socială sau *dharma* pe care au elaborat-o în Tradiție; de aceea, un rege are întotdeauna nu numai un preot brahman, ci și un ministru brahman. Numai un brahman este apt să cunoască normele religioase – și nu numai – ale conduitei oamenilor, începând cu cea a regelui: textele Tradiției sunt toate opera brahmanilor, iar societatea brahmanică ideală este concepția pe care o impun brahmanii.

După concepția cea mai ortodoxă, ești brahman pentru că te naști din părinți brahmani și nu în virtutea unor trăsături deosebite intrinseci. Brahmanul nu este superior celorlalți prin natură, ci doar prin poziție. Firește, el poate decădea, dacă acționează contrar normelor și îndatoririlor specifice castei sale, dar într-o atare situație el va deveni un “om fără castă”, ci nu un membru al castelor imediat inferioare. Pe de altă parte, nu poți să te naști, de exemplu, simplu agricultor (*śūdra*) și să aspiți să devii brahman, deși nu este ceva extraordinar ca o castă în *totalitatea ei* să reușească să urce în ierarhie; însă, oricum, un anumit individ nu poate decât să aparțină castei sau grupului său social, întrucât altfel condiția sa este una dintre cele mai nenorocite, având în vedere că el trebuie să se bizuie doar pe sine însuși și pe ai săi³⁰⁵.

304. Ch. Malamoud afirma, pe drept cuvânt, că nu toți brahmanii sunt preoți și nu toți preoții sunt brahmani; vezi Ch. Malamoud, *Le Grand Atlas des religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988, p. 252.

305. Vezi M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 34.

Brahmanul este omul al cărui statut social este legat de puritate, el evită orice contact cu o persoană impură, cu tot ceea ce este legat de moarte. Vegetarian³⁰⁶, mâncând frugal, respectând viața sub toate formele ei, brahmanul nu mănâncă niciodată decât în compania celor egali cu el, pentru a nu se spurca. Acest lucru nu vine, totuși, în contradicție cu obligația de a nu consuma decât resturile provenite din hrana devenită ofrandă sacrificială. Viața lui este austeră datorită atâtor restricții severe de care trebuie să țină seama și a lipsei teoretice de avere. Soția brahmanului – teoretic, una – trebuie să țină seama și ea de obligațiile soțului ei și trebuie să fie mai puțin orientată spre dorințe senzuale (*kāma*) decât celelalte femei³⁰⁷.

Cea de a doua mare *varṇa* este cea a “războinicilor” (*kṣatriya*). În trecut, ei se ocupau de asigurarea ordinii în țară. Aceștia erau regii, *radjahi* (“regi”) și *maharadjahii*, căpeteniile de armată. Astăzi, ei sunt mai greu identificabili, întrucât printre cei ce au deținut putere politică sau militară se găsesc oameni de obârșie inferioară care au devenit *radjahi* sau *maharadjahi*, pentru că regiunea în care trăiau le rezervase o putere politică analoagă cu cea a unui rege sau împărat.

Încă din perioada brahmanică, *kṣatriya* este “sacrificantul” prin excelență, cel care, exercitând o funcție laică oricât de mică, nu are posibilitatea de a asigura prosperitatea teritoriului său și succesul armatei pe care o conduce, fără a apela la serviciile brahmanului (“sacrificatorul”), care, după cum spuneam, îndeplinește pentru el

306. Totuși, nu toți brahmanii consideră vegetarianismul o obligație absolută pentru casta lor. Într-adevăr, brahmanii din *Uttar Pradeș*, de pildă, pot fi considerați vegetarieni în sensul strict al cuvântului: ei socotesc carnea, peștele, ouăle, ceapa, usturoiul drept alimente impure și nu le consumă. Cei din *Bengal* și sudul Indiei, în schimb, consumă la orice masă cel puțin o bucată de pește, socotind că, altfel, masa ar fi incompletă, pentru că nu le conferă “forța” de care au nevoie. În sud, de asemenea, mulți brahmani consumă carne de oaie și capră. Brahmanii vegetarieni își justifică vegetarianismul pe textele din cărțile lor sacre, în vreme ce consumatorii de carne aduc ca exemplu pe arienii vedici, care aveau carnea drept aliment principal. Vezi, K. Klostermaier, *op. cit.*, p. 121.

307. M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 89.

ritualurile corespunzătoare și îl îndrumă în luarea deciziilor mai importante. În același timp, însă, brahmanul depinde aproape totalmente de prinț sau rege în ce privește subzistența sa și condițiile sale de viață. Brahmanul nu-și poate îndeplini toate obligațiile sale decât dacă trăiește sub domnia unui rege bun, care să-i plătească bine serviciile, după cum tot la fel de bine nu poate exista un rege bun fără un brahman bun. Prin urmare, între cei doi există o relație perfectă de interdependență și reciprocitate³⁰⁸

Prinț și războinic, un *kṣatriya* nu are doar simpla menire de a utiliza forța și de a se dedica activităților impure, care presupun violență. Fiind posesorul întregii bogății a regatului, el o folosește și în diferite acte de binefacere, dar în primul rând în sprijinul brahmanilor. Din păcate, de multe ori, o investește și în diferite plăceri, luându-și tot mai multe neveste. Spre deosebire de brahman, el este nevegetarian, probabil și datorită funcției sale de “aducător de sacrificii”. *Kṣatriya* din epopee este mâncător de carne și bea vin până se îmbată, poate tocmai pentru faptul că, prin atribuțiile sale, consumă băutura sacră, *soma*, în cadrul ritualului cu același nume³⁰⁹. În același timp, el apare în ipostaza de mare amator de femei, vânător, ucide oameni în luptă sau în alte împrejurări și este dispus să-și dea oricând propria viață pe câmpul de luptă. Portretul acesta al prințului războinic se găsește și în zilele noastre, dacă avem în vedere că restaurantele nevegetariene de azi de pe coasta orientală a *Deccanului* se numesc “restaurante militare”. Soțiile sau concubinele prinților, întrucât doar prima trebuie aleasă după regulile castei, sunt obiectul plăcerilor sale. El organizează tot felul de banchete, petreceri la iarbă verde, jocuri în apă etc., iar negustorii mai bogați le imită deseori acest stil de viață și risipa³¹⁰.

Cea de a treia mare castă este *vaiśya*, cuprinzându-i pe agricultori și crescătorii de vite, adică pe toți cei a căror responsabilitate

este de a face să dea roade bunurile acestei lumi. Ea este împărțită în diverse clanuri (*viś*). Marea masă a țăranilor din India sunt *vaiśya*.

Aceste prime trei caste sunt socotite “nobile” sau “pure” (*ārya*)³¹¹, având acces liber în temple, întrucât prezența lor nu întinează.

Deși nașterea (*jāti*) asigură, în principiu, statutul de *brahman*, *kṣatriya* sau *vaiśya*, ea este totuși insuficientă pentru a asigura menținerea acestui statut. În acest context, este interesant că noțiunea *ārya* nu desemnează doar un anume grup uman dat, cât mai ales un mod special de viață, caracteristic unei grupări speciale, care are nevoie de un anumit mediu natural, propice pentru exercitarea atribuțiilor proprii. Înainte de orice, subliniază *M. Biarreau*³¹², acel mediu trebuie să faciliteze aducerea sacrificiilor, iar regiunea în care se pot aduce sacrificii este cea “în care antilopa neagră zburdă în voie” – câmpiile uscate din nord, după toate aparențele.

A patra castă (*varṇa*), inferioară celor trei caste “ariene” amintite, este *śūdra*, din care fac parte toți cei aflați în sfera serviciilor, mai ales meșteșugarii, fierarii, croitorii, pescarii etc. În afara sistemului castelor sunt cei denumiți “fără castă”, “cei excluși”, “intușabili”, pe care portughezii i-au desemnat cu termenul de *paria*. Din această categorie fac parte, în general, măturătorii de străzi, sclavii, oamenii care îndeplinesc, practic, cele mai umile servicii în cadrul societății.

Între *paria*, cea mai cunoscută grupă socială o reprezintă așa-numiții *candāla*, care apar chiar în literatura vedică târzie. Din teama

311. A fi *ārya* înseamnă în primul rând a avea un anume tip de atitudine, ce cuprinde o serie de reguli precise prevăzute atât de Revelație cât și de Tradiție; *ibidem*, p. 19. Non-*ārya* sunt castele inferioare, în primul rând meșteșugarii, iar apoi așa-numiții *dāsa*, “sclavii de casă”. Este foarte probabil ca textele vedice, când fac referiri la *dāsa*, să-i vizeze pe toți cei non-*ārya*, respectiv pe “brahmani”, pe oamenii care nu au nici o contribuție la religia brahmanică, pe dușmani. Pe de altă parte, aflăm că, în afara locuitorilor câmpiei de nord, socotiți superiori, cei care locuiesc la munte - vânători - sau cei care trăiesc aproape de mare și în zonele mlăștinoase, adică toți cei care vin din sud, sunt desconsiderați. Vezi *ibidem*, pp. 20-21.

312. *Ibidem*, p. 20.

308! Cf. *ibidem*, p. 33.

309. Vezi *ibidem*, p. 88, nota 4.

310. *Ibidem*, pp. 88-89.

de a nu se spurca din punct de vedere ritualic, membrii castelelor superioare evită, cu orice preț, să vină în contact cu aceștia; de fapt, încă din vechime, *candāla* sunt obligați să locuiască în afara comunității. O mărturie de prin anul 400 d.Hr. confirmă că aceștia erau obligați să-și anunțe prezența pe ulițele satului prin pocnituri într-o bucată de lemn, pentru a putea fi evitați de către membrii comunității locale. Activitatea acestor *candāla* viza acțiuni dintre cele mai desconsiderate de către societatea hindusă: transportul cadavrelor, executarea celor condamnați la moarte etc.

Există, totuși, părerea că acești *paria*, respinși în interiorul hinduismului, rămân în mod paradoxal pe mai departe hinduși. Pornind de la această situație deosebit de confuză, *Gandhi* (1869-1948) a încercat să-i reintegreze pe deplin sistemului hinduist, sub numele de *Harijan* ("poporul lui *Hari*"), adică al zeului *Vishnu*. *Dr. Ambedkar*, cel care a elaborat Constituția laică indiană, a propus o altă soluție: pentru ca ei să înceteze a mai fi excluși, este suficient să renunțe la hinduism. În acest sens, el a sugerat ca alternativă budismul, pentru că reprezintă tradiția indiană. Cei care devin creștini sau musulmani, de exemplu, încetează, de asemenea, să mai fie excluși, pentru că ei se autoexclud din sistemul de caste³¹³.

4.2. Legea karmică și *saṃsāra*

Karma este una dintre noțiunile fundamentale pentru hinduism și, deși are o etimologie foarte precisă, primește deseori interpretări dintre cele mai variate în cadrul școlilor hinduiste. Literal, *karma* sau *karman* înseamnă "faptă" sau "fapte". Totuși, în accepțiunea hindusă, o anume faptă nu se epuizează în momentul în care acțiunea respectivă ia sfârșit; în momentul în care a fost săvârșită, ea devine o nouă entitate de sine, având repercusiuni prin ea însăși, fără a mai ține seama în vreun fel de voință sau de o anume influență din partea subiectului

313. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, pp. 399-400.

făptuitor. Prin urmare, legea karmică se fundamentează pe acțiunea obiectivă a oricărui lucru împlinit, independent de voința sau dorințele ulterioare ale subiectului aflat în cauză. De pildă, sacrificiul oficiat corect acționează *ex opere operato*, dincolo de atitudinea interioară sau de ceea ce-și propune sacerdotul. *Apūrva*³¹⁴, revendicată de adepții școlii filosofice *Pūrvamīmāṃsā*, acea cauzalitate suspendată, latentă a unui sacrificiu, reprezintă în acest sens o inovație de excepție: efectul oricărui act săvârșit aici pe pământ se îndreaptă repede spre cer și îl așteaptă acolo pe făptuitor până la momentul potrivit. Drept urmare, această cauzalitate substantivizată ar putea fi imaginată în sensul unui "cont" din care ulterior vei ridica necondiționat ceea ce ai depus. *Karma* nu este nici "materială" nici "spirituală", în accepțiunea noastră obișnuită, ci este un strat intermediar al realității. Ea poate apare sau dispăre, poate să se amplifice sau să se diminueze, poate conduce la bine sau la rău, poate avea drept consecință o existență celestă sau în adâncurile iadului. Practic, legea karmică acționează asemenea unei necesități naturale. Tocmai în aceasta constă, de fapt, distincția dintre gândirea indiană antică și cea grecească: dacă "destinul" (*moīra*) din mitologia greacă rămâne intangibil, înșiși zeii fiind neputincioși în fața acestuia³¹⁵, *karma* este totuși vulnerabilă, ea putând fi influențată. Avem exemplul *Vedelor*, care afirmă că orice *karma* poate fi schimbată, poate fi modificată prin "sacrificiu", prin *yajña*. Tocmai în acest punct rezidă superioritatea *Vedelor*. În viziunea hindusă, orice om se poate chiar detașa de efectul legii karmice prin "cunoaștere" (*jñāna*). În filosofia și religia indiană nu există nimic absolut și metafizic necesar ca în filosofia greacă. Totul este ciclic. Există o diversitate de reîncarnări, un număr infinit de cosmogonii și decăderi ale creației: nici o creație, nici o degenerare a acesteia nu este definitivă. Așa se face că legea karmică nu anihilează libertatea de voință, după cum nici libertatea de voință nu anihilează *karma*. Toate religiile Indiei se

314. *Apūrva* este efectul încă nemanifest al sacrificiului vedic, conform sistemului *Pūrvamīmāṃsā*.

315. Cf. N. Achimescu, *op. cit.*, p. 249 sq.

constituie într-un fel de “antidot” împotriva *karmei*, care conduce în permanență la o ciclicitate a morții și renașterii. *Karma* rămâne pe mai departe fundamentul oricărui indian din zilele noastre, mai puțin credincioșii creștini, musulmani etc.

Suma totală a faptelor fiecăruia, indiferent dacă acestea își au cauza în gânduri, cuvinte sau în plan fizic, are consecințe bune sau rele. Orice om se va reîncarna în funcție de meritele sale (*puṇya*). Fapta bună se va materializa, de altfel, fie în această viață, fie într-una viitoare, sub forma unor satisfacții diferite: plăceri, onoruri, averi etc. Tot la fel, acțiunea rea provoacă o lipsă de merit (*pāpman*), sursă a multor suferințe în actuala viață sau cea viitoare. Omul se va reîncarna în funcție de efectele faptelor sale, de calitatea acestora, fie în rândul zeilor, fie din nou ca om sau ca animal. De pildă, cineva care a ucis un brahman, va trebui să petreacă mulți ani în diferite infernuri, pentru ca apoi să se reîncarneze, într-o primă fază ca animal, iar după aceea ca *candāla*. Toate acțiunile omului produc, deci, un fel de energie care se acumulează de-a lungul întregii vieți, iar această masă de energie însumată este determinantă pentru existența viitoare. Mulți indieni, și nu numai, și-au găsit în doctrina karmică o consolare, pentru că aceasta le oferă o explicație privind modul atât de arbitrar în care se distribuie bunurile în această lume. Dacă cineva se plasează undeva jos pe scara structurii sociale existente, dacă este afectat de tot felul de nenorociri și boli, el are totuși posibilitatea să treacă mai ușor peste aceste lucruri, convins fiind de faptul că singurul vinovat de toate acestea este el însuși. În fond, legea karmică oferă fiecărui om sărac sau chinuit o așa-numită speranță pentru viitorul mai mult sau mai puțin îndepărtat. Orice viață corectă și evlavioasă poate conduce, ulterior, la o existență îmbunătățită și mai fericită. În același timp, însă, aceeași lege poate avea și efecte contrarii.

Specificul *samsāra* la indieni ține, în fapt, de extinderea ei la dimensiunile întregului cosmos, pe o imensă “scară” a “ființelor”, omenirea reprezentând doar compartimentul de mijloc. Deasupra

acesteia se află nenumărate ființe superioare, între care demoni, genii, zei și zeițe care constituie laolaltă panteonul mitologiei hinduse; dedesubt se situează animalele, împărțite și ele de către om în diferite subcategorii, apoi plantele și mineralele. Deși există divergențe în această privință, părerea dominantă este că “sufletele” nu sunt nicidecum fie divine, fie umane, fie animale, o dată pentru totdeauna, ci li se conferă aceste condiții în funcție de propriile *karmen*. Tocmai de aceea este posibil ca, de-a lungul timpului infinit, unii să se reîncarneze în mediul zeilor, pe când alții să recadă în mizeria și anonimatul creaturilor celor mai nesemnificative³¹⁶.

Moartea cuiva nu înseamnă decât detașarea de vechiul trup³¹⁷, de “veșmintele învechite” purtate până atunci și îmbrăcarea în “alte noi”³¹⁸. *Ātman-Brahman* rămâne intangibil în momentul în care i se schimbă “masca” de la cea a copilăriei la cea a tinereții și apoi la cea a bătrâneții. Firește, eu-l individual, personalitatea cuiva din acel moment, se poate simți bulversată de schimbările intervenite, de pierderea oportunităților anterioare în urma acestor schimbări. Adevăratul “Sine” rămâne, însă, intangibil. El rămâne absolut la fel de indolent, inclusiv în momentul în care eu-l individual este obligat – prin moarte – să renunțe definitiv la “masca” purtată până atunci și să adopte una cu totul nouă, prin reîncarnare³¹⁹. “Sinele” real și veșnic al celui care se reîncarnează rămâne totdeauna dincolo de eveniment, de ceea ce se observă, și întrucât El este adevărata esență a oricărui individ, este inutilă lamentarea legată de un presupus “destin” sau altul al cuiva.

³¹⁶ M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 356.

³¹⁷ Vezi *Bhagavadgītā*, II, 13: “Precum cel întrupat în acest (trup) trece prin copilărie, tinerețe și bătrânețe, tot așa trece (după moarte) și în alt trup. Cel tare nu este tulburat de aceasta”.

³¹⁸ *Ibidem*, II, 22: “Precum un om, lepădând veșmintele învechite, ia altele noi, așa și cel întrupat, lepădând trupurile învechite, se unește cu altele noi”.

³¹⁹ Cf. *ibidem*, II, 23-24: “Pe acesta nu-l taie armele, nu-l arde focul, nu-l udă apa și nu-l usucă vântul. El nu poate fi tăiat, ars, ud și uscat; el este etern, omniprezent, stabil, imuabil, continuu”.

“îi plângi”, îi spune *Krishna* războinicului *Arjuna* din *Bhagavadgītā*³²⁰, “pe cei pe care nu trebuie să-i plângi și cuvântezi despre înțelepciune; cei învățați nu-i plâng nici pe cei vii, nici pe cei morți. N-a fost nici (o vreme) când eu să nu fi existat sau tu, sau părinții aceștia; la fel, noi nu vom înceta să existăm vreodată cu toții în viitor”³²¹.

Aparent, legea karmică este absolut antinomică: ea înseamnă simultan participare și non-participare, act și non-act. Acest lucru iese în evidență mai ales din mesajul lui *Krishna* către viteazul *Arjuna*: “Cum se poartă cel din frunte, așa se poartă și ceilalți oameni; canoanele pe care și le face el sunt urmate de lume. Pentru mine, o fiu al lui *Pṛthā*, nu (mai) există nimic de înfăptuit în cele trei lumi, nimic nedobândit care să trebuiască a fi dobândit, și totuși mă aflu în acțiune”³²². Semnificația profundă a acestei activități paradoxale este explicată tot de zeul *Krishna*: “Dacă eu nu m-aș afla tot timpul neobosit în acțiune, toți oamenii... mi-ar urma calea. Aceste lumi ar pieri dacă eu nu (mi)-aș îndeplini fapta; aș fi cel care face haos, aș duce la pierire ființele”³²³. Practic, *Krishna* creează pe mai departe, fără încetare, lumea cu ajutorul *prakṛti*-ei sale, dar această activitate continuă nu îl înălțuie, pentru că el nu este decât spectatorul propriei sale creații³²⁴.

Ca atare, *Arjuna* trebuie să se conformeze necondiționat modelului său, *Krishna*, în sensul că trebuie să continue să acționeze,

320. *Ibidem*, II, 11-12.

321. Cf. *Ibidem*, II, 16-18: “Nu există existență pentru Ne-ființă și nici nonexistență pentru Ființă; hotarul lor este văzut de cel care cunoaște adevărul. Știi că cel ce le-a desfășurat pe toate este nepieritor; nimeni nu poate aduce pierirea celui Neclintit. Despre trupurile celui întrupat care este veșnic, nepieritor, de necunoscut, se spune că au un sfârșit; de aceea luptă, o *Bhārata*!”.

322. *Ibidem*, III, 21-22.

323. *Ibidem*, III, 23-24.

324. Cf. *ibidem*, IX, 8-10: “Sprijinindu-mă pe propria mea Natură (*prakṛti*, n.n.), creez mereu din nou această mulțime a ființelor, de nevoie, prin forța Naturii. Și aceste fapte nu mă leagă...; eu rămân ca un străin, nelegat de aceste fapte. Prin mine și prin grija mea, Natura făurește tot ce se mișcă și nu se mișcă; prin această cauză... lumea este pusă în mișcare”. Vezi și *ibidem*, IX, 4-5.

să producă *karman*, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la crearea unei stări de confuzie universală în rândul semenilor săi, la “haos” și la pierirea lumii³²⁵. Imitându-l pe *Krishna*, care creează și susține lumea, fără să participe la ea, omul va învăța să facă același lucru: “Nu prin abținerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire (*naiṣkarmya*) și nici prin renunțare la lume nu se capătă desăvârșirea spirituală (*siddhi*)”³²⁶. Într-un anume fel, fiecare om este “condamnat” la fapte. Chiar dacă cineva se abține de la fapte, se detașează de acestea, în sensul cel mai strict al cuvântului, totuși o întreagă activitate inconștientă, produsă de cele trei *guṇa*, respectiv acele “Tendințe născute din Natură (*prakṛti*)”³²⁷, continuă să-l lege de lume și să-l integreze în circuitul karmic.

Krishna îi sugerează lui *Arjuna* că lumea și modul de realizare a acesteia nu trebuie abandonate, dar voința fiecărui individ trebuie unită în faptă cu temeiul universal, cu Sinele universal, nu cu vicisitudinile trupului suferind. Acest lucru ar conduce, în opinia sa, la promovarea unui echilibru în această lume. Omul nu trebuie să renunțe la actele sale în sine, să devină inactiv și pasiv, ci mai degrabă să se detașeze de roadele, de efectele propriilor sale *karman*. “Sacrificiul, dania și asceza sunt fapta care nu trebuie lepădată; ele trebuie îndeplinite; sacrificiul, dania și asceza sunt mijloace de purificare a celor înțelepți. Aceste fapte trebuie îndeplinite, lepădând legătura față de fructele (lor); acesta este, o fiu al lui *Pṛthā*, părerea mea cea supremă”³²⁸. “Numai fapta să-ți fie conducătoare și niciodată fructele. Să nu ai drept temei fructul faptelor; nu te lega de nefăptuire..., îndeplinește faptele, părăsind legătura (față de ele)..., fiind același la reușită și nereușită”³²⁹. “Făcând

325. *Ibidem*, III, 23-24.

326. *Ibidem*, III, 5.

327. *Ibidem*, XVIII, 5-6; cf. XIII, 11: “Însă cel ce poartă trup nu poate să se lepede de toate faptele; cel care se leapădă de fructul faptelor, numai aceluia i se spune că se leapădă”.

328. *Ibidem*, II, 47-48.

329. *Ibidem*, II, 38.

egale fericirea cu suferința, câștigul cu pierderea, victoria cu înfrângerea, fii gata de luptă; așa nu-ți vei atrage păcatul”³³⁰.

Mai concret, principiul de la care pornește orice hindus în interpretarea semnificației faptei este următorul: nu trebuie să cauți niciodată răsplată în îndeplinirea propriilor obligații ca fiu sau tată, ca *brāhman* sau ca războinic, militar în îndeplinirea actelor de cult, în opere de caritate sau în orice altceva ar putea face obiectul lucrării virtuții. Orice act în sine trebuie să poarte marca detașării totale de un anume “profit” de ordin material sau spiritual. Fapta, indiferent de natura ei, nu trebuie să fie rodul unei intenționalități anume în această privință, ci mai degrabă expresia autoasumării conștiente, aproape indiferente, a propriului statut, a propriei situații sociale, religioase etc.: “Nu trebuie să te lepezi... de fapta cu care te-ai născut (adică obligația ce-ți incumbă prin naștere, castă, profesie etc., n.n.), fie ea și cu păcat”³³¹. Orice încercare de evadare din propria situație, de abandonare imediată a propriului statut, prin faptă, este sortită eșecului: “Ești legat de fapta născută din firea ta, o fiu al lui *Kuntī*, ceea ce, din cauza tulburării minții, nu dorești să făptuiești, vei făptui silit. Stăpânul Divin stă în lăcașul din inima tuturor ființelor, o *Arjuna*, se mișcă prin magia lui toate ființele (ca) trase de sfori”³³².

Existența actuală, fie ea cât de dezonorantă, nu poate fi anihilată imediat, decât eventual începând cu cea care urmează. De aceea, aici și acum, fiecăruia nu-i revine decât obligația de a se achita întocmai de obligațiile pe care i le incumbă această viață³³³. Inclusiv persoanele născute într-o castă impură (de pildă, măturătorii de stradă, cei ce transportă cadavrele etc.) trebuie să-și respecte întocmai menirea pe care o au în această existență și să nu ignore limitele propriei lor caste.

³³⁰ . *Ibidem*, XVIII, 48.

³³¹ . *Ibidem*, XVIII, 60-61.

³³² . Cf. *ibidem*, XVII, 47: “Mai bună este Legea proprie (*svadharma*), (deși) imperfectă, decât o lege străină corect îndeplinită; înfăptuind ceea ce ține de firea lui (ceea ce ține de poziția lui în societate, n.n.), (omul) nu-și atrage păcatul”.

³³³ . *Ibidem*, XVI, 23-24.

Îndeplinindu-și cât mai bine cu putință atribuțiile ce decurg din statutul propriei caste, ei devin membri virtuoși și desăvârșiți ai societății; pe de altă parte, dacă își arogă calități și atribuții ce nu le revin, se fac vinovați de periclitarea ordinii sacre. O spune răspicat însuși *Krishna*: “cel care lepădându-se de ce-i rânduit în *śāstra* (scripturile normative brahmanice, n.n.) merge după bunul său plac, nu dobândește nici desăvârșirea spirituală, nici fericirea și nici condiția supremă. De aceea, *śāstra*, să-ți fie canonul când hotărâști ce trebuie și ce nu trebuie făcut; cunoscând fapta cuprinsă în rânduielile din *śāstra*, tu trebuie să o îndeplinești aici”³³⁴.

Singurul lucru care-i rămâne de făcut oricărui hindus, indiferent de casta din care face parte, este să se detașeze, prin urmare, de faptele sale și de rezultatele acestora, să acționeze *impersonal*, fără pasiune, fără dorință, ca și cum ar acționa prin procură, în locul altuia. Dacă va gândi și va acționa în acest sens, atunci faptele sale nu vor mai crea noi potențialități karmice, nu îl vor mai conduce și supune în continuare ciclului nesfârșit de reîncarnări³³⁵. Fapta – spune un proverb indian – își regăsește autorul la capătul lumii, tot așa cum o vacă își recunoaște vițelul între alpii o mie. E subînțeles că un asemenea principiu absolut al dreptății imanente, chiar dacă se manifestă deseori cu întârziere, anihilează din prima fază orice formă de protest sau de revendicare socială, contribuind din plin la consolidarea ordinii castelor. Mai mult decât atât, eliminând disputa cu privire la “cel care suferă pe drept”, el îi împiedică pe indieni să-și pună atât de delicata problemă a răului, care apasă atât de greu conștiința adepților multor altor religii.

334. Cf. *Ibidem*, IV, 20-22: “Părăsind fructul faptelor, mereu mulțumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvârșește nimic. Fără dorințe, cu mintea și trupul stăpânite... săvârșind faptele doar cu trupul, nu-și atrage nici un păcat. Mulțumit cu ce-i aduce întâmplarea, dincolo de dualitate, lipsit de simțăminte egoiste, același în reușită și nereușită, chiar făptuind, nu este legat;” Mircea Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 235.

335. M. Hulin, L. Kapani, *Loc. cit.*, pp. 355-356.

În India tradițională, credința în ciclul reîncarnărilor se impune aproape de la sine. Oamenii sunt crescuți în această credință și se adaptează ei încă din cea mai fragedă copilărie, așa încât n-o mai pun la îndoială tot restul vieții. De fapt, pentru ei, este vorba mai degrabă de un sentiment, de o intuiție, decât de un articol de credință. Ca și budiștii, hindușii nu “cred” în reîncarnare în maniera în care, de pildă, creștinii cred în învierea în trup. Ei par să aibă în această privință o adevărată percepție, foarte intensă și vie, în pofida obscurității sale. De exemplu, există nenumărate cazuri în care unii afirmă, pur și simplu, că simt “greutatea” acumulată a existențelor anterioare apăsându-le pe umeri. De asemenea, ei nu caută niciodată indicii, semne sau dovezi în această privință.

4.2.1. *Saṃsāra cosmică*

Asemenea omului, universul se supune și el unei ciclicități veșnice: el este creat, se distruge, iar după o perioadă de repaos este recreat. Cosmosul constă, în viziunea hindusă, din șapte straturi suprapuse. Cele șase straturi superioare sunt denumite cer, iar cel inferior pământ. Pământul cuprinde și el mai multe regiuni subterane; este vorba de șapte locuri subterane (*pātāla*), unde locuiesc diferiți demoni în palate luxoase, și de multe infernuri (*naraka*), unde oamenii răi trebuie să suporte chinuri grele, înainte de a se reîncarna. Pe pământ există șapte continente în formă de cerc, înconjurate de mare. Șase lanțuri muntoase împart continentul de mijloc în șapte regiuni paralele. Cel mai sudic dintre acestea se cheamă *Bhārata* (India), iar în centrul întregului spațiu al celor șapte continente (cunoscut sub denumirea generală de *Jambūdvīpa*) se află punctul de mijloc al lumii, respectiv miticul munte *Meru*. Perioada de timp scursă de la crearea universului până la distrugerea lui este numită o *kalpa*³³⁶. O asemenea perioadă cosmică constă din o mie de “mari vârste cosmice” (*mahāyuga*), dintre

336. Cuvântul “*kalpa*” își are etimonul în verbul “*klip*” – “a aranja”, “a modela”.

care fiecare, la rândul ei, se reîmparte în patru “vârste” (*yuga*): *Krita*-, *Tretā* -, *Dvāpara* - și *Kali-Yuga*.

Acestea sunt comparabile cu cele patru “vârste” din tradiția greco-romană, prezentate de *Hesiod* (“vârsta de aur”, “de argint”, “de bronz” și “de fier”)³³⁷, și, similar acestora, ele presupun un declin în desăvârșirea morală pe măsură ce timpul se scurge. Erele “hesiodice” își luau numele de la metale – aur, argint, bronz și fier –, pe când cele hinduiste de la cele patru “aruncări” ale jocului de zaruri indian, *Krita*, *Tretā*, *Dvāpara* și *Kali*. În ambele situații, denumirile sugerează relativitatea virtuților fiecărei perioade, într-un proces de involuție morală și fizică, care se derulează lent și ireversibil.

a) *Krita-Yuga*³³⁸ semnifică “perioada împlinită”, fiind omologată în cadrul jocului de zaruri “aruncării” câștigătoare, rezultată din ieșirea zarului cu patru puncte. De fapt, în tradiția indiană, numărul 4 simbolizează totalitatea, plenitudinea și perfecțiunea. “Pătrat” înseamnă “totalitate”. Orice lucru complet și suficient sieși e conceput ca posedând toate cele patru “sferturi” (*pāda*). Așadar, *Krita-Yuga*, prima dintre “vârstele cosmice”, este perfectă, este un *yuga* “cu patru sferturi”.

Aceasta este “vârsta” desăvârșită, fiind numită și *Satya-Yuga*, adică “perioada adevărată”, “reală”, “autentică”. Este corespondentul “vârstei de aur” din opera lui *Hesiod*, epoca binecuvântată în care atotputernice sunt dreptatea, fericirea, bunătatea. În această perioadă, toată lumea respectă întocmai principiile ordinii morale universale, *dharma*. Mai mult decât atât, ordinea morală este respectată spontan, fără constrângere, de către toată lumea, pentru că, în epoca *Krita-Yuga*, *dharma* se identifică totalmente cu însăși existența umană. Dacă ar fi să-i găsim un corespondent în tradiția biblică, am spune că ea corespunde perioadei paradisiace, cea de dinainte de căderea primilor oameni în păcat.

337. Vezi mai pe larg N. Achimescu, *op. cit.*, pp. 251-252.

338. Etimologic, denumirea “*Kṛita*” vine de la verbul “*kṛi*”, “a face”, “a îndeplini”.

În această perioadă, toți oamenii sunt virtuoși și prin vocație ei se nasc virtuoși. Astfel, brahmanii întruhidează însăși sfințenia. Regii și căpeteniile acționează strict în conformitate cu idealurile statutului lor. Țăranii și orășenii se consacră în totalitate agriculturii și meșteșugurilor. Sclavii respectă și ei fără nici un fel de complex, în mod absolut legitim, regulile și restricțiile impuse de statutul propriu. Inclusiv *paria* își autoasumă și se conformează întocmai normei impuse de *dharma*.

b) Perioada cosmică următoare este *Tretā-Yuga*, „triada”³³⁹, denumită astfel după zarul cu trei puncte și marcând o primă regresie la nivel cosmic. Acum, oamenii nu mai respectă decât trei „sferturi” din totalitatea „pătratului”, din ordinea cosmică (*dharma*). Activitatea omului se derulează între cei trei piloni principali ai existenței sale: muncă, suferință și moarte. El nu-și mai îndeplinește datoriile spontan, ci trebuie să și le însușească în timp. Natura proprie a celor patru mari caste începe să se altereze.

c) A treia perioadă este *Dvāpara-Yuga*³⁴⁰, „vârsta” echilibrului periculos, dintre imperfecțiune și perfecțiune, dintre întuneric și lumină. În această eră, doar două dintre cele patru „sferturi” din *dharma* sunt încă eficiente în lumea manifestată, celelalte s-au pierdut irecuperabil. Statutul ideal, semidivin, al societății și ordinii cosmice s-a distrus. Valorile nu mai sunt valori, totul este devalorizat. Ordinea spirituală nu se mai impune în spațiul uman și universal, oamenii nu mai au resurse, nu se mai regăsesc. Cu toții, brahmani sau regi, negustori sau sclavi, orbiți de pasiune și avizi după putere și averi, devin jasnici și hrăpăreți, potrivnici obligațiilor ce le revin, refractari față de propria lor condiție umană și față de propriul lor statut social.

339. Etimologic, cuvântul este înrudit cu latinescul *tres*, grecescul *treis*, englezescul *three* etc.

340. Numele ei derivă de la *dvī*, *dvā*, *dvau* – „doi”; cf. latinescul *duo*, franțuzescul *deux*, englezescul *deuce*, grecescul *duo*, rusescul *dva*.

d) În *Kali-Yuga*, „perioada rea”, din *dharma* rămâne doar un sfert. Termenul *kali* desemnează zarul cu un singur punct, deci aruncarea cu care se pierde³⁴¹. Omul și societatea ating în această epocă treapta cea mai de jos a dezintegrării. Conform *Vishnu-Purāṇa*³⁴², sindromul acestei perioade se recunoaște prin aceea că acum doar proprietatea conferă poziție socială, că bogăția devine unica sursă de virtuți, patima și desfrăul – singurele legături dintre soți, ipocrizia și minciuna – singurele condiții de reușită în viață, sexualitatea – unicul izvor de plăceri, în vreme ce religia, exclusiv exterioară și formalistă, se confundă cu spiritualitatea. Această vârstă din ciclul prezent se calculează că a început vineri 18 februarie 3.102 î.d.Hr.

Pe măsură ce cosmosul se apropie de sfârșit, respectiv de sfârșitul lui *Kali-yuga*, „întunericul” devine tot mai dens. De altfel, ultima *yuga*, cea în care ne aflăm acum, este considerată „perioada întunericului” prin excelență, întrucât, printr-un joc de cuvinte, a fost corelată cu numele zeiței *Kālī*, „Cea Neagră”, soția zeului *Śiva*, unul dintre multele nume conferite Marii Zeițe. În același timp, s-a avut în vedere și apropierea dintre acest nume al Marii Zeițe și termenul sanscrit *kāla*, „timp”: din această perspectivă, *Kālī* nu este doar „Cea Neagră”, ci și personificarea timpului³⁴³. Însă, dincolo de această etimologie discutabilă, o apropiere între *kāla* – „timpul”, zeița *Kālī* și *Kali-Yuga* se justifică, în viziunea lui *Mircea Eliade*³⁴⁴, în plan structural: timpul

341. „*Kālī*” mai înseamnă „luptă, ceartă, discordie, război, bătălie, fiind legat de *kal-aha*, „luptă”, „ceartă”.

342. „Când societatea atinge un stadiu în care proprietatea conferă rang, când bogăția devine singurul izvor de virtute, pasiunea singura cheazășie de unire între soț și soție, când minciuna e izvorul succesului în viață, sexualitatea singurul mijloc de desfătare, și când găteliile exterioare sunt confundate cu religia launtrică...” – atunci suntem în *Kali-Yuga*, lumea de azi. Vezi *Vishnu-Purāṇa*, IV, 24.

343. Cf. J. Przyluski, *From the Great Goddess to Kālā*, în: *Indian Historical Quarterly*, 1938, p. 267 sq.; apud M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 79.

344. M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 79.

este realmente "negru", fiindcă este irațional, dur, implacabil, iar *Kālī*, ca orice Mare Zeiță, este stăpâna timpului, a tuturor destinelor individuale și cosmice pe care le urzește și le duce la îndeplinire.

Pe de altă parte, dialectica cosmică pe care o presupune *Kali-Yuga* relevă, la rândul ei, un postulat deosebit de interesant, caracteristic hinduismului, respectiv că involuția și dezordinea religioasă, morală, socială etc. nu poate fi niciodată totală și definitivă, că începând de la o anumită limită ea se răstoarnă, se "reconvertește" în exact contrariul ei. Prin urmare, *Kali-Yuga* se caracterizează printr-o cronicizare etapizată a mizeriei materiale și spirituale și printr-o ascensiune progresivă și constantă a celor "răi" în detrimentul celor "buni". De altfel, însăși *avatârul* zeului *Vishnu* sub forma lui *Buddha* își are partea sa de contribuție în acest sens: răspândind intenționat doctrine "nihiliste", el i-a determinat pe ipocriți să se demaște și să se autoexcludă. În urma acestei selecții are loc o ultimă și decisivă confruntare între cei "răi" și cei "buni", adică între cei măcinați de rivalități interioare și cei fideli principiilor ordinii cosmice (*dharma*). La "plinirea vremii", *Vishnu* se va supune unui nou *avatâr*, pentru a zecea și ultima oară. Sub chipul lui *Kalkin*, călare pe un cal și rotind o sabie de foc, el va alunga forțele răului, va recrea și resacraliza cosmosul, va reinstaura *Krita-Yuga*. După aceea, ciclul se va relua și va continua³⁴⁵.

Un ciclu cosmic complet, numit *mahāyuga*, durează 12.000 de ani, sfârșindu-se cu o "disoluție" (*pralaya*)³⁴⁶, care se repetă în chip mai radical la finele fiecărei mii de cicluri, devenind *mahāpralaya*, adică "Marea Disoluție". Schema arhetipală "creație – distrugere – creație" se repetă la infinit³⁴⁷. Cei 12.000 de ani care alcătuiesc un

345. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 354.

346. "*Pralaya*" semnifică totdeauna etapele distrugerii cosmice.

347. Vezi *Bhagavadgītā*, VIII, 16-19: "Începând cu cea a lui *Brahman*, o *Arjună*, toate lumile revin la noi existențe; ...din Cel Nemanifestat se nasc toate cele manifestate, la venirea zilei; la venirea nopții, se tocesc în Cel numit Nemanifestat. Tot așa și mulțimea ființelor, după ce a tot existat, se topește la venirea nopții; la venirea zilei, fără vrere, o fiu al lui *Pṛthā*, ea renaște".

mahāyuga sunt socotiți "ani divini", fiecare dintre ei durând 360 de ani, ceea ce înseamnă în total 4.320.000 de ani într-un singur ciclu cosmic. O mie de asemenea *mahāyuga* constituie o "formă" (*kalpa*), iar paisprezece *kalpa* alcătuiesc un *manvantāra*, numit astfel pentru că se presupune că fiecare *manvantāra* este condus de un *Manu*, regele mitic primordial. Un *kalpa* durează cât o zi din viața lui *Brahma*; un alt *kalpa*, cât o noapte. O sută de asemenea "ani" ai lui *Brahma*, adică 311.000 miliarde de ani omenești, alcătuiesc viața "zeului". Durata aceasta considerabilă a vieții lui *Brahma* nu epuizează însă timpul, deoarece zeii nu sunt eterni, iar creațiile și distrugerile cosmice se prelungesc la infinit.

În perspectiva Marelui Timp, orice existență este precară și iluzorie. Privite din unghiul marilor cicluri cosmice *mahāyuga*, *kalpa*, *manvantāra*, nu numai existența umană și istoria în sine, cu toate imperiile și dinastiile ei, cu revoluțiile și cu contrarevoluțiile ei nenumărate, se dovedesc efemere, într-un anume fel iluzorii și ireale, ci chiar universul însuși este golit de realitate. *Existența în timp* devine, astfel, ontologic, o inexistență, o irealitate. Pe această linie trebuie percepută concepția idealismului indian, dar mai ales cel promovat de sistemul filosofic *Vedānta*, potrivit căruia lumea este iluzorie, lipsită de realitate; e lipsită de realitate, întrucât durata ei de conservare este limitată, finită, fiindcă în perspectiva ciclicității ei eterne ea este o nondurată. Lumea în care trăim este ireală nu pentru că nu există în sensul propriu al cuvântului, în sensul că ar fi o iluzie a simțurilor noastre; sub acest aspect, ea nu este o iluzie, fiindcă în acest moment precis ea există, ființează; rămâne însă ireală și iluzorie tocmai pentru faptul că nu va mai fi peste zece mii sau o sută de mii de ani. Lumea istorică, societățile și civilizațiile conturate pe parcursul a zeci și sute de mii de ani, prin efortul a nenumărate generații, devin și rămân cu toate iluzorii la un anume moment dat. Raportată la planul implacabil al ritmurilor cosmice, care se impun nemilos și necondiționat, lumea istorică, însăși istoria existenței umane durează cât cuprinsul unei clipe³⁴⁸.

348. Vezi mai pe larg M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 83 sq.

Ideea noastră despre “timp”, strict liniară și evolutivă, întemeiată pe argumente oferite de geologie, paleontologie și de istoria civilizației, este o caracteristică incontestabilă a omului modern. Însă, privită dintr-o perspectivă filosofică și religioasă, ea poate deveni discutabilă, ba chiar controversată. De pildă, într-un articol al său, *Erich Frank*³⁴⁹ susține că atât Aristotel cât și Platon credeau că orice artă și știință evoluaseră ciclic pe parcursul vremii până la apogeu, după care dispăruseră. Potrivit autorului, cei doi filosofi credeau că inclusiv propriile lor concepții nu erau decât reactualizarea unor idei și concepte cunoscute filosofilor din perioadele precedente. De fapt, această credință corespunde întocmai tradiției hinduse despre ciclicitatea istoriei, a ritmurilor cosmice, despre o filosofie perenă, o înțelepciune veșnic tânără, revelată și re-revelată, reconstituită, pierdută și iarăși restaurată pe parcursul ciclului cosmic care se derulează și se “reînfășoară” la infinit³⁵⁰.

Conform mitologiei hinduse, istoria universului, în trecerea sa periodică de la evoluție la involuție, e concepută ca un proces biologic, moral, religios, social etc. de degenerare etapizată și implacabilă, de dezintegrare și decădere. Numai după ce totul a degenerat completamente și s-a autoanihilat, universul poate reapare în toată splendoarea și perfecțiunea sa, și așa la infinit³⁵¹. Omul și tot ceea ce

349. E. Frank, *Saint Augustin and Greek Thought*, The Augustinian Society, Cambridge, Mass., 1942, pp. 9-10; apud H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 23.

350. H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 23.

351. *Ibidem*; de altfel, concepția despre teoria ciclică este arhaică și s-a bucurat de o popularitate considerabilă și în alte spații religioase decât cel indian. Mituri analoge sunt atestate și în Iran și Scandinavia. Conform tradiției zoroastriene, la sfârșitul istoriei, *Ahura-Mazda*, simbol al Binelui, îl va prinde pe *Angra-Mainyu*, simbol al Răului, cei șase *Ameša Spenta* vor prinde fiecare câte un arhidemon, și aceste întrupări ale Răului vor fi pentru veșnicie alungate în adâncimile întunecoase. O eshatologie similară întâlnim și în religia vechilor germani: în timpul bătăliei finale (*ragnarök*), pământul va lua foc și se va scufunda în cele din urmă în mare, după ce în prealabil a avut loc o luptă pe viață și moarte între zei și adversarii lor. După aceea, pământul va apare din nou din masa de ape, fiind stăpânit de noua umanitate recreată. vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, II, p. 229; N. Achimescu, *op. cit.*, p. 221; *ibidem*, pp. 437-438.

există, cosmosul în ansamblul său, trebuie să se supună necondiționat și permanent acestei *saṃsāra* cosmice.

4.3. *Dharma și mokṣa*

În concepția hindusă există o ordine veșnică, care se impune categoric atât la nivel cosmic, cât și la nivel social și individual. Ea se numește *dharma*³⁵². Noțiunea vizează nu numai legile naturale, ci și pe cele sociale, în cel mai larg sens al cuvântului. Tradiții și obiceiuri, justiție, evlavie, merite religioase și morale etc. nu sunt altceva decât aspecte ale acestei *dharma*. Stabilitatea naturii și a vieții sociale este dependentă de această ordine universală. Un cosmos armonios se susține totdeauna pe funcționarea logică a fenomenelor naturii. Tot la fel, viața unei societăți funcționează normal doar atunci când fiecare individ acționează în conformitate cu normele tradiționale specifice diferitelor grupe sociale, categorii de vârstă etc. Când cineva respectă *dharma*, îi merge bine, iar când încalcă obligațiile religioase și sociale care-i revin, îi merge rău, el devenind un pericol pentru ordinea religioasă și socială existentă. Astfel, există o corelație directă și precisă între învățătura despre ordinea cosmică și învățătura despre legea karmică. *Dharma* este singura care-l însoțește pe om după moarte.

Dharma este ordinea socio-cosmică, socotită bună doar în măsura în care reușește să impună existența fericită a întregului univers, constituit din “cele-trei-lumi” (*trailokya*), respectiv pământul, cerul și spațiul intermediar sau, mai târziu, pământul, cerul și regiunile subterestre, analoge infernurilor. Ea este însuși binele, fără nici o trimitere la un Bine transcendent, pentru simplul motiv că asigură continuitatea lumii empirice. Cine nu o respectă, suportă tot felul de consecințe, inclusiv diferite nenorociri, iar dacă societatea în ansamblul ei încalcă normele stabilite de *dharma*, lumea va degenera și va sucomba; același lucru se va întâmpla și dacă o castă nu-și va îndeplini

352. Termenul provine din rădăcina *dhr* – “a sprijini”, “a susține”.

propriile funcții sau va încerca să acapareze funcțiile celorlalte caste. Indiferent de modul în care se instaurează dezordinea în “cele-trei-lumi” (*trailokya*), consecința rămâne una și aceeași: ea va afecta existența întregului univers. Ca atare, în această situație, imperativul absolut nu este rezultatul vreunei voințe divine sau conștiinței individuale, ci el se impune din exterior și în mod global, fără posibilitatea de a fi ignorat³⁵³.

Dharma nu recunoaște omul așa cum este el, ca persoană unică, ci numai ca bărbat sau femeie, hindus sau “barbar” (*mleccha*), brahman, *kṣatriya*, *vaiśya* sau *śūdra*, copil, matur sau vârstnic etc. Prin urmare, umanitatea își face simțită prezența doar în interdependența acestor poziții sociale. Individul hindus este conștient de faptul că el nu este altceva decât un simplu termen într-un sistem de relații, o verigă a întregului mecanism social. Chiar atunci când se află în postura de a aduce sacrificii, omul este privit mai mult din perspectiva castei, comunității căreia îi aparține, ci nu neapărat ca persoană. Așa se face că, a practica riturile nu reprezintă, în concepția hindusă, decât o modalitate specifică în lupta pentru existență, atât ca omenire în mijlocul celorlalte specii vii, cât și ca individ, familie, clan etc. Aici este vorba mai degrabă de un etos decât de o etică individuală, personală. Deci, existența individuală nu are o semnificație deosebită, pentru că individul în sine nu e decât o simplă rotiță în transmiterea științelor “sacre” și “profane”, a obiceiurilor, a modurilor de viață specifice unei caste. El nu are alt scop decât de a prelua, pur și simplu, destinul înaintașilor săi. Astfel, nu se poate spune despre el că ar avea un viitor, în sensul că și-ar putea valorifica posibilitățile personale existente și și-ar croi în acest fel un destin personal³⁵⁴.

Viziunea ierarhică asupra societății umane presupune automat că *dharma* nu are același conținut pentru fiecare grup uman. Fiecare are propria sa *dharma*, *svadharma*. Aceasta din urmă corespunde funcției sociale pe care o îndeplinește fiecare castă în societatea hindusă:

353. M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 59.

354. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 346.

pentru brahman, *brahman*, funcția sacerdotală; pentru *kṣatriya*, *kṣatra*, funcția militară și princiară; pentru *vaiśya*, comerțul și agricultura; pentru *śūdra*, slujirea celor trei caste superioare, ceea ce implică supunerea față de valorile lor³⁵⁵.

Uneori, *dharma* este clasificată împreună cu noțiunile *artha*, interesul, averea, puterea, gloria, și *kāma*, plăcerea iubirii și a simțurilor. Aceste trei noțiuni desemnează cele trei scopuri principale ale vieții (*trivarga*).

Noțiunea de *kāma* este omniprezentă în speculațiile indiene, jucând un rol central într-o seamă de doctrine și practici filosofico-religioase. Condiția umană și statutul femeilor se corelează direct cu această doctrină. Opinia generală asupra femeii merge de la sintagma “Adeseori femeia-i schimbătoare...” până la elogierea soției credincioase (*sātī*), care, într-o familie, este asemenea zeiței *Śrī*, zeiță care întruhidează frumusețea, bogăția și prosperitatea. Totuși, este surprinzător faptul că femeia este descrisă în primul rând, la bine și la rău, în raport cu bărbatul de care depinde, în principal soțul ei, și abia în al doilea rând în calitatea sa de mamă. Desigur, ea trebuie să fie mamă, să-i dăruiască soțului ei copii; însă, ea nu o poate face decât dacă există atracție reciprocă între soți³⁵⁶. Astfel, funcția de reproducere este subordonată *kāma*; nenumărate mituri atribuie în acest sens femeii chiar inițiativa plăcerii³⁵⁷. *Svadharma* femeii este însăși dragostea, chiar dacă acest lucru nu este exprimat totdeauna direct. Nu numai prostituatele trebuie să studieze într-un mod cu totul deosebit *Tratatul despre kāma* (*Kamāsūtra*), ci toate femeile, inclusiv fetele înainte de măritiş. De fapt, acesta este singurul tratat tradițional la care femeile au acces, întrucât altfel ele nu sunt decât prelungiri ale tatălui lor, înainte de căsătorie, și ale soților lor, după aceea³⁵⁸.

355. Cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 36.

356. Cf. *Mānavadharmasāstra*, III, 60-61.

357. *Ibidem*, III, 62.

358. M. Biarreau, *Hinduismul*, pp. 65-67.

Deasupra celor trei scopuri ale vieții, amintite deja, respectiv *dharma*, *artha* și *kāma*, se află scopul suprem al oricărei strădanii religioase, *mokṣa*³⁵⁹, „mântuirea” sau eliberarea finală a hinduistului. Hinduismul cunoaște trei căi care pot conduce la atingerea acestui scop suprem: *karmamārga* („calea faptei”), *jñānamārga* („calea cunoașterii”) și *bhaktimārga* („calea iubirii devoționale”). Prima cale, care pune accentul pe actele ritualice (*karman*), nu poate conduce direct la eliberare. Oricine, pe baza sacrificiilor sau săvârșirii de alte acte religioase, poate doar spera ca într-o existență ulterioară să realizeze o stare superioară celei din existența actuală. Oricum, se crede că actele ritualice reprezintă o premisă sigură pentru eliberarea într-una din existențele viitoare. „Calea cunoașterii” (*jñānamārga*) și „calea iubirii” (*bhaktimārga*) sunt cele două căi care pot conduce cu certitudine la eliberare. „Cunoașterea” (*jñāna*), ca mijloc de eliberare, este cunoscută încă din perioada upanișadică, fiind preluată și de hinduși și practică în întocmai. Noutatea hinduistă în această privință o reprezintă, însă, „iubirea devoțională” (*bhakti*), care semnifică iubirea față de un Dumnezeu personal și se constituie în cel mai sigur drum spre eliberare. Dar, acestui ultim curent îi vom consacra un capitol special. Să revenim acum la *jñānamārga*, cu o semnificație deosebită în hinduismul clasic.

Pentru suflet există două posibilități reale, dar diametral opuse: pe de o parte, sufletul „mântuit” merge pe un traseu care exclude orice posibilitate de reîntoarcere la punctul inițial; pe de altă parte, sufletul „nemântuit” se îndreaptă spre cosmos, după care mai târziu va reveni și se va reîncarna, pentru că el este încă supus legii karmice și implicit nesfârșitului ciclu moarte – viață, dispariție – reîncarnare. De fapt, tocmai în aceasta constă tema principală propusă de *jñānamārga*: depășirea și transcenderea a ceea ce înțelegem în mod curent prin

359. Termenul provine de la rădăcina *muc* – „a dezlega, a pune în libertate, a da drumul, a slobozi, a elibera; a lăsa, a părăsi, a abandona” și înseamnă „eliberare, evadare, libertate, punere în libertate; salvare, izbăvire, emancipare finală a sufletului”. Vezi H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 36.

„moarte”. Această transcendere nu poate exista în sfera „realității”, mai precis în sfera presupusă de obișnuita ciclicitate naștere-moarte, ci ea trebuie să se plaseze necondiționat dincolo de aceasta. Potrivit gândirii upanișadice mai timpurii sau mai târzii, Realitatea transcendentă, Realitatea ultimă și neschimbabilă s-ar afla în ființa cea mai profundă a tuturor lucrurilor, ea ar fi ceva mai puternic decât tot ceea ce este vizibil, mai subtil decât tot ceea ce este perceptibil; ea nu poate fi omologată cu realitatea obiectuală, ci cu Sinele absolut, pentru că nu poate fi percepută prin intermediul simțurilor, ci prin intuiție și identificare cu ea. Realitatea ultimă, Absolutul, este nemuritoare, neschimbabilă, nenăscută, ea transcende văzul, auzul și gândirea discursivă, ea nu trebuie înțeleasă ca obiect al cunoașterii sau conținut al lucrurilor, fiindcă ea este incognoscibilă, deși reprezintă izvorul oricărei cunoașteri. Ea este fără început și sfârșit, este *satyasya satya*, „Realitatea realității”. Această problemă ne conduce, în fapt, spre fundamentul filosofiei indiene, spre punctul ei central: distincția dintre real și ireal, dintre realitate și iluzie (*māyā*), dintre existență și aparență, dintre Absolut și condiționat, dintre infinit și finit. Eventuala întrebare privind „locul” acestei Realități ne conduce, în fine, la descoperirea Realității ca sine propriu, întrucât *jñānamārga* nu este un sistem de cunoaștere obiectivă, ci însăși revelația sinelui. Cauza primordială a întregului univers este identică cu cauza primordială a propriei existențe.

Calea spre Absolut, spre Realitatea ultimă este „cunoașterea” (*jñāna*), descoperită doar sub îndrumarea unui cunoscător, unui *ṛṣi*. Ea facilitează accesul spre un plan superior. Cunoașterea reprezintă valoarea supremă. Astfel, există nenumărați regi care oferă mii de vițeilor celor care le pot mijloci „cunoașterea” (*jñāna*), celor care le pot răspunde la întrebările la care *Vedele* n-au dat încă un răspuns. Valoarea cunoașterii este atât de mult apreciată, încât chiar *dharma*, ordinea cosmică existentă, este anihilată prin ea: de pildă, brahmanii, deși superiori militarilor (*kṣatriya*), merg la aceștia pentru a-i consulta și a dobândi „cunoașterea” (*jñāna*).

Atât “cunoașterea” cât și “calea” spre aceasta sunt aproape inexprimabile în terminologia noastră curentă, de proveniență greco-occidentală. Cunoașterea și calea spre aceasta nu cunosc trepte paralele, ci se plasează undeva în profunzime, în conștiință. Este vorba de realizarea unei stări de conștiință, de atingerea unui substrat profund al sufletului; mai exact, este vorba de un antrenament sistematic în vederea experienței acestei structuri abisale a sinelui, ci nu de o cunoaștere simțuală obișnuită, izvorâtă dintr-o conștiință superficială. Cu cât cineva se apropie mai mult de cunoașterea adevăratei Realități, cu atât noțiunile utilizate în descrierea acesteia sunt mai puțin adecvate. Expresiile folosite privind “cunoașterea” (*jñāna*), Realitatea ultimă sau pur și simplu starea supremă de conștiință descrisă, *tur̥jya*³⁶⁰, nu pot fi privite decât ca o simplă apropiere dialectică: ea este imanentă și transcendentă, simultan non-imanentă și non-transcendentă, și tot la fel nici o combinație a ambelor. Orice noțiune folosită trebuie îndată negată. Este vorba, practic, de o afirmare și negare simultană, care are drept scop accederea spre un nivel superior al conștiinței, la care atât afirmația cât și negația nu-și mai au nici un rost.

În concepția hindusă upanișadică, omul trebuie să învețe să distingă între sineitate și non-sineitate, între realitate și irealitate, să perceapă de la sine divergența între ființă și non-ființă, existență și non-existență, între eroare și adevăr. Aceasta exclude orice adaos de cunoaștere obiectuală și implicit anihilarea oricăror noi orizonturi, în sensul că cel ce experimentează această stare de conștiință se detașează de absolut toate categoriile raționale, fiindcă pentru el cuvintele sunt inutile. Din această perspectivă maestrul nu este altceva pentru discipol decât o călăuză, un îndrumător, un exemplu; el nu poate decât să supravegheze metodele aplicate, să creeze dispoziții. Discuțiile prezentate de *Upanișade* între maestru și discipoli sunt deseori doar un fel de întrebări socratice, până ce discipolul respectiv își găsește propriul drum. Cuvintele sunt inutile atunci când este vorba de ceea ce este

360. Etimologic, “al patrulea” adică, starea supremă de conștiință.

incognoscibil și inexprimabil. Ele devin inteligibile abia în momentul în care s-a realizat experiența directă și personală. După aceea devin din nou inutile. Ele pot fi utilizate doar pentru contracararea unor concepții eronate, pentru anihilarea unor false identificări. Argumentele și concluziile logice sunt considerate insuficiente, pentru că ele pot facilita doar adevăruri particulare, obiectuale, ci nu Adevărul ultim, absolut. Tocmai de aceea, nu se recomandă speculațiile, rod al gândirii discursive, ci “meditația” (*manana*).

Mokṣa sau *mukti* nu are aceeași semnificație ca “mântuirea” creștină, deși deseori este tradusă prin același termen. *Mokṣa* este, după cum am observat, separația dintre real și ireal, dintre sine și trup; prin *mokṣa* nu se schimbă starea ontică a Sinelui. Ceea ce se schimbă este conștiința omului: identificarea “sinelui” cu trupul și cu lucrurile obiective este receptată ca fiind eronată, pe când marea eliberare, *mokṣa* este tocmai “autoidentificarea” sau “autopercepția” propriei conștiințe³⁶¹. Este vorba de nimicirea efectelor karmice, de distrugerea nu doar a materiei corporale, care urmează dezintegrării trupului vizibil, ci și a trupului subtil (*sūkṣma-śarīra*), suportul propriu-zis al reîncarnării. *Mokṣa* nu înseamnă o nouă creație, ci doar recunoașterea adevăratei Realități – de altfel, dintotdeauna prezentă – ca Sinele atotcuprinzător; este regăsirea bruscă, prin intuiție, a propriului sine și, prin acesta, a Sinelui universal. Din punct de vedere psihologic, este vorba de o “izbucnire” din interior, pe când din punct de vedere ontologic nu are loc nici o schimbare. *Mokṣa* nu înseamnă “eliberarea” de suferință, ci detașarea de aceasta; nu este “înălțarea” trupului, ci respingerea lui. Ea nu are semnificația de paradis, nici din punct de vedere subiectiv, nici obiectiv, ci de transcendere a acestuia. Fericirea realizată prin *mokṣa* este o “supra-fericire”, autoconștiința deplinătății existenței supreme. De aceea, *mokṣa* se diferențiază net de mântuirea creștină. Mântuirea creștină îl privește pe om ca pe o ființă istorică, ca pe unul care pe parcursul vieții sale a căzut în păcat și s-a schimbat

361. Cf. *Atharvaveda*, X, 8, 44; *Aitareya-Aranyaka*, III, 2, 4.

ontic în adâncurile ființei sale. În accepțiunea creștină, păcatul a atins sinele omului, un sine neconceput ca o substanță absolut statică, ca o entitate impasibilă, ci ca o entitate aflată esențialmente în relație: păcatul a nimicuit tocmai această relație și totodată sinele. "Mântuirea" hindusă upanișadică se plasează totdeauna dincolo de orice, dincolo de bine și rău, de sacru și profan, de virtute și păcat, de fericire și nefericire, de existență și non-existență. În cele din urmă, *mokṣa* înseamnă abandonarea oricărei posibilități de "mântuire", în sensul unei detașări de orice intenționalitate dirijată în acest scop, întrucât oricine își dorește "ceva" trebuie să ia în calcul și contrariul a ceea ce și-a propus, oricine caută "mântuirea" ca realitate pozitivă va trebui să-și asume și contrariul acesteia. Faptul că această resemnare nu devine o tragedie pentru respectivul, rezidă în înțelegerea că moartea și suferința nu afectează "Realitatea" ultimă, că adevărata "Realitate" presupune deja totdeauna nemurirea și fericirea.

Calea spre *mokṣa* nu este, tocmai de aceea, o cale propriu-zisă spre "mântuire", ci mai degrabă o metodă de distincție, de detașare și separare; *jīvanmukta*, cel ce a realizat eliberarea în această viață, nu este un "sfânt", în accepțiunea obișnuită a cuvântului, ci unul care a reușit să perceapă și să pătrundă adevărata Realitate, unul care a reușit să distingă "Sinele" de toate celelalte. *Mokṣa* este o realitate care transcende istoria, este o realitate metafizică, supralogică și atemporală, în vreme ce mântuirea creștină este o realitate istorică, temporală, ca și o realitate materială. Acest lucru îl subliniază și Sfântul Apostol Pavel, arătând că învierea trupului este desăvârșirea mântuirii³⁶².

4.4. Cele patru stadii ale vieții (*āśrama*)

Potrivit concepției hinduse, viața nu trebuie să se deruleze la întâmplare. Totul este bine reglementat, raportat la normele ordinii cosmice și individuale (*dharma*), cu implicații profunde în plan social.

362. Vezi I Corinteni, 15, 42-44.

Cu toate acestea, în dorința de a "rupe" ciclicitatea aproape sufocantă și autoimpusă de legea karmică, există posibilitatea "evadării" aici și acum, o dată pentru totdeauna, din acest prizonierat, prin asumarea și respectarea consecventă a unor etape pe care însăși viața actuală le impune. Din păcate, este vorba de un monopol al bărbaților, dar el oferă o șansă speciei umane pentru a atinge mai devreme *mokṣa*. Cercurile care încearcă să perpetueze tradițiile vedice consideră cele patru stadii ale vieții (*āśrama*) drept forma ideală de viață pentru bărbații aparținători celor trei clase sociale superioare.

a) Prima etapă este aceea de *brahmacārin*, adică de "practicant al lui *brahman*". Aceasta debutează în jurul vârstei de 8-12 ani și vizează exclusiv copiii de sex masculin aparținând celor trei caste superioare sau pe cei "de-două-ori-născuți", adică pe cei inițiați pentru a urma această pregătire. După ceremonia inițiativă – *upanayana*³⁶³, copilul trebuie să-și părăsească familia de origine pentru a intra în comunitatea condusă de un *guru*. Aici, el învață să memoreze *Vedele* și, până pe la vârsta de 24 de ani, primește o educație generală, deopotrivă religioasă și profană³⁶⁴.

Simbolic vorbind, prin cordonul ombilical spiritual al "sforii sfințite" cu care e investit în mod solemn, discipolul (*antevāsin*) e legat de *guru*-ul său ca de un izvor absolut de hrană spirituală. El are obligația de a rămâne cast (*brahmacārya*) pe întreaga perioadă de ucenicie, iar în eventualitatea în care încalcă această restricție prin indiferență cu experiență cu celălalt sex, rupând prin aceasta continuitatea intimității și identificării generatoare și dătătoare de viață cu *guru*-ul, asupra lui se abat cele mai drastice pedepse. Perioada de ucenicie este numită ca fiind una de *śraddhā*, de fidelitate maximă față de maestrul-călăuză, și de *śuśrūṣā*, adică de ascultare și supunere absolută față de acesta. Este etapa în care simplul om natural, "animal uman",

363. Etimologic, termenul înseamnă "conducerea" (*nayana*) "în preajma" (*upa*) unui maestru care îl inițiază în *Vede* și științele auxiliare acestora.

364. Cf. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 351.

trebuie "sacrificat", metamorfozat, pentru ca viața acestuia să devină una preponderent spirituală, pentru ca respectivul să poată primi puterea-înțelepciune supranormală a celui "de-două-ori-născut"³⁶⁵.

În societatea contemporană hindusă, însă, perioada aceasta de inițiere (*brahmacārin*) este substituită de perioada de școlarizare, bazată de multe ori pe normele moderne și arhicunoscute de instruire și educație. Dar, pentru moment, tradiția este încă mai puternică și impune școlii regulile sale tacite, mai degrabă decât invers. Oricine asistă la cursurile claselor primare poate constata caracterul colectiv și pasiv al metodelor folosite în predarea noțiunilor elementare de citire, scriere și aritmetică. Se face apel mai mult la memorie, ca în perioada *Vedelor*, decât la calitatea atenției și receptării celor comunicate. Într-o atare situație, școala nu poate aduce norme noi, o viziune diferită asupra "personalității" copilului, ea nu poate deveni nici pe departe un factor de individualizare. Firește, astăzi se discută mult pe această temă, există specialiști informați care încearcă implementarea metodelor americane în acest domeniu în India. Se pune, totuși, întrebarea dacă ei vor reuși acest lucru, pentru că, deocamdată, școala nu este decât un element în plus în societatea hindusă, dublând de altfel o instituție tradițională pe care am amintit-o³⁶⁶.

b) *Grihastha*

După încheierea stadiului de discipol (*brahmacārin*), tânărul are obligația de a-și începe viața de familie, devenind conducătorul familiei pe care tocmai o întemeiază (*grihastha*). În acest stadiu al vieții, el preia profesiunea și preocupările părintelui său, primește o soție – aleasă pentru el de către părinții săi –, va procrea copii, va susține familia, își va asuma rolul și rosturile de părinte al familiei (*pater familias*), va deveni membru al breslei din care au făcut parte strămoșii săi. Desigur, tânărul tată va trebui din acest moment să-și autoasume și celelalte vieți, identificându-se pe deplin, pe de o parte, cu plăcerile

și necazurile vieții conjugale (*kāma*) iar, pe de altă parte, cu interesele și problemele arhicunoscute ale proprietății și averii (*artha*), indispensabile pentru această viață. Proprietatea pe care o posedă trebuie să corespundă, în primul rând, normelor pe care le impune casta din care respectivul face parte, dar și prescripțiilor prevăzute de ritualurile sacrificiale cărora trebuie să se supună. Aceasta, pentru că, în foarte multe împrejurări, de acum înainte familia tocmai întemeiată va trebui să apeleze la serviciile brahmanului. Preotul de casă, gurul brahman, binecuvântează și asistă familia în orice împrejurare cu putință, el va deveni pentru aceasta în același timp sfătuitor și "duhovnic" spiritual, doctor de familie, psiholog consultant, exorcist, descântător și vrăjitor. Pentru toate aceste servicii, însă, el își va încasa de la proaspătul *pater familias* onorariile corespunzătoare³⁶⁷.

c) *Vanaprastha*.

După ce s-a identificat întrutotul cu atribuțiile ce-i reveneau din calitatea de *pater familias*, respectivul va trebui să se detașeze la fel de radical de acestea, să renunțe la avere (*artha*), să depășească dorințele și grijile legate de viața conjugală (*kāma*), să ignore inclusiv obligațiile sociale (*dharma*). Toate aceste preocupări vor fi preluate de către fiii săi. Fiind trecut de jumătatea vieții, lui *pater familias* i se deschide o nouă perspectivă: aceea de a se retrage, de "a pleca în pădure" (*vanaprastha*) și a intra în penultima *āśrama*. Această perioadă este, practic, perioada de căutare a Sinelui, și tocmai acesta este scopul final al celui de-al treilea dintre cele patru stadii ale hindusului³⁶⁸.

Perioada *vanaprastha*, de "retragere în pădure", este perioada în care cel ce intră în acest stadiu al vieții abandonează toate grijile, datoriile, bucuriile și interesele ce-l legau de lume, și-și începe dificila căutare lăuntrică. Totuși, nici acest stadiu al vieții nu este decât un stadiu pregătitor pentru marea "aventură" a acestei vieți marcată de atâtea necunoscute³⁶⁹.

365. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 111-112.

366. M. Biarreau, *Hinduismul*, pp. 49-50.

367. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 112.

368. *Ibidem*, p. 112-113.

369. *Ibidem*, p. 113.

d) *Sannyāsin*

Orice act, dar în special actul ritual, îl condamnă pe om să se supună la infinit ciclului reîncarnărilor (*saṃsāra*). Singura modalitate de a te elibera din această ciclicitate este să te detașezi de *karman*, deci de societatea umană prin renunțarea totală la ceea ce ai fost până în acel moment. Adică să devii *sannyāsin*. Tocmai această renunțare (*sannyāsa*), această ruptură definitivă a omului cu ceea ce reprezenta el până atunci, îl va conduce pe acesta spre adevărata eliberare (*mokṣa*). În momentul în care omul se rupe de grupul social din care face parte – act prin excelență individual –, el nu recurge la acest act pentru a-și recunoaște și confirma individualitatea, ci, dimpotrivă, pentru a o anihila, pentru a-și detașa propriul “eu” (*ātman*) de orice însușire individualizată sau individualizantă și pentru a și-l contopi cu *Brahman*³⁷⁰.

Detașându-se de povara *karman*-ului, *sannyāsin*-ul încearcă să redobândească puritatea propriului “sine” (*ātman*), implicit a Sinelui universal, a lui *Brahman*. Nu-l mai interesează nimic din această lume, din tot ceea ce ține de aceasta. Important pentru el rămâne doar *ātman*, unica ființă cu adevărat veșnică care trebuie eliberată de naștere și moarte³⁷¹. Preocupat să rămână liber de orice legătură cu orice ființă –

370. De aceea, afirmă M. Biarreau, “ar fi prea simplist să punem presupusa incapacitate a indienilor de a răspunde imperativelor economice de tip modern pe seama renunțării la lume - *sannyāsa* - care este o formă hinduistă de căutare a Absolutului”. Ea este împotriva celor care încearcă să opună “spiritualismul hindus materialismului occidental, pentru că - spune autoarea - ar putea fi la fel de corect să inversăm datele problemei: forma specific hinduistă de a te desprinde de lume și de concepțiile pe care se bazează ea este dictată de modul specific hinduist de a exista în lume”. Vezi M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 37.

371. Nefiind condiționat de nici o funcție, de nici un loc, ci “neîndreptând nici un gând spre viitor și privind cu indiferență la prezent”, *sannyāsin*-ul fără casă, fără avere “ trăiește identificat cu Sinele veșnic și nu mai observă nimic altceva”. Vezi Śaṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi*, 432; 457; apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 113.

aversiune sau iubire, invidie sau dispreț –, *sannyāsin*-ul este interesat exclusiv de eliberarea *ātman*-ului său, de eliberarea finală – *mokṣa*³⁷².

Regăsirea adevăratului “Sine” (*ātman-Brahman*) reprezintă pentru orice *sannyāsin* antidotul transmigrației. De altfel, scopul mărturisit al fiecăruia dintre aceștia este acela de a nu mai renaște, astfel încât, cândva, să se poată elibera pentru totdeauna din acest lanț sufocant al reîncarnărilor (*saṃsāra*), perceput de el ca o formă de sclavie, de autoprizonierat. Din această perspectivă, este foarte interesant că și acei indieni care – este vorba, practic, de o majoritate covârșitoare – nu tind să realizeze acest lucru imediat, percep eliberarea ca pe o vocație fundamentală a omului și admiră pe cel care și-a asumat statutul și condiția de *sannyāsin*.

La acest de-al patrulea stadiu al vieții se poate ajunge în orice moment, dacă ai trecut prin stadiile amintite și dacă decizia în acest sens este definitivă. Cei care își abandonează astfel statutul de *pater familias* și adoptă o existență fără un cămin familial sunt cunoscuți sub diferite nume, între care detașați, rătăcitori sau înțelepți (*sannyāsi parivrājaka, sādhu*) și de yoghini. Se întâmplă uneori zilnic în India ca oameni care până atunci au ocupat posturi de înalți demnitari în stat, s-au bucurat de cele mai mari onoruri sau au fost mari bogătași, brusc să-și redirecționeze viața în acest fel, să devină sihaștri. Momentul acesta semnifică literalmente o “moarte” în raport cu lumea, cu societatea din care provin, întrucât ei trebuie să se supună inclusiv ritualurilor funerare proprii, înainte de a o porni pe drumul pe care ei înșiși și l-au ales. Unii ar putea fi înclinați să asimileze această alegere unui act de penitență, în genul penitenței creștine, dar este vorba mai degrabă de “o schimbare de spirit”, de o schimbare de busolă, dacă putem spune așa³⁷³.

372. “Nu-i mai pasă dacă trupul, țesut din firele karmei, se destramă sau dăinuie, așa cum unei vaci nu-i pasă ce se întâmplă cu ghirlanda pe care i-a atârnat-o cineva de gât, întrucât facultățile spiritului său se odihnesc acum în Puterea Sfântă (*brahman*), esența fericirii”. *Ibidem*, 416, apud *ibidem*.

373. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism și Budism*, p. 79.

Paradoxal, *sannyāsin*-ul care renunță la societatea în care a trăit până odinioară, este obligat, totuși, să trăiască în simbioză cu aceasta pe mai departe, întrucât el nu-și poate acoperi singur nevoile materiale de supraviețuire, oricât de restrictive ar fi acestea. Tocmai de aceea, se spune că un *sannyāsin* nu critică neapărat societatea, valorile sau zeii acesteia, ci apelează mai degrabă la o relativizare “în bloc” a ceea ce “lumea” consideră adevăruri și valori. Astfel, el consideră viața din interiorul oricărei caste, implicit ritualurile devoționale specifice acesteia, drept un “vis colectiv”, o iluzie universală (*māyā*). Pentru cel ce a renunțat la lumea și structurile ei actuale, membrul fiecărei caste hinduse duce o existență repetitivă, el vegetarizează pur și simplu, fără să încerce să facă ceva cu viața sa, să o direcționeze într-o direcție imediată dorită de el însuși. Relația ignoranță-dorință nu este pentru orice *sannyāsin* nimic altceva decât expresia autoprizionieratului de care vorbeam, reprezentarea concretă în fiecare dintre noi a supunerii oarbe față de *māyā*. Pentru el, prizonierii societății împărțite în caste se prezintă ca un fel de “somniașori” și, din acest motiv, refuză să mai doarmă cu ei³⁷⁴.

Privit din această perspectivă, *sannyāsin*-ul hindus se plasează, totuși, în afara societății pe care o contestă și o ignoră, chiar o disprețuiește. El este înclinat tot mai mult să prefere extremele, în căutarea unei libertăți metafizice absolute; el devine cumva “anarhic” și chiar “antisocial”³⁷⁵.

După ce și-a părăsit propria casă, conform *Dharmasūtras* de odinioară, orice *sannyāsin* nu mai are dreptul la o nouă locuință proprie. El trebuie să călătorească permanent, fără o anumită destinație,

374. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 348.

375. Trăind exclusiv din cerșetorie, *sannyāsin*-ul este o ființă lipsită completamente de o autonomie economică, este incapabil să desfășoare prin forțe proprii acțiuni de caritate specifice monahismului creștin. Este foarte adevărat că regăsim astăzi în hinduism noțiunea de “serviciu social” (*sevā*), dar ea nu reprezintă altceva decât o inovație de dată relativ recentă (sec. al XIX-lea), ca o consecință a deschiderii Indiei spre lumea creștină europeană. Vezi *ibidem*, p. 349.

să nu poposească niciodată două nopți la rând în același sat, nici mai mult de cinci nopți la rând în același oraș. Avem aici “prototipul” cerșetorului ambulant dintotdeauna. Acesta își schimbă locul etapizat, pentru a supraviețui. Foarte interesant este că întotdeauna, de-a lungul istoriei, cerșetorul supraviețuiește doar singur, pentru că se refuză în general cerșitul în grup. Doar pe perioada celor patru luni ale anotimpului ploios, dacă este posibil, *sannyāsin*-ul își poate permite să-și găsească adăpostul într-un loc de pelerinaj (*tīrtha*). Însă, el trebuie să rămână și în această situație singur, să nu-și caute și să nu accepte nici un fel de camarazi.

Deși *Śāstrele* “ortodoxe” pun un accent preponderent pe viața celibatară a unui *sannyāsin*, totuși practica hindusă modernă este mai flexibilă. Cei consacrați acestui stadiu al vieții trebuie să fie buni și prietenoși cu orice creatură, trebuie să-i caracterizeze totdeauna adevărul și sinceritatea. Unui *sannyāsin* nu-i este permis să mai aprindă niciodată focul, fie pentru a aduce sacrificii, fie pentru a găti. El este obligat să se hrănească doar din cerșit, reținând din acesta alimentele trebuitoare exclusiv pentru o singură masă. De asemenea, nu trebuie să se simtă niciodată sătul, ci să consume doar atât cât îi este necesar pentru supraviețuire; să se dispenseze de restul, mai puțin de hainele pe care le poartă. Chiar și hainele pe care le poartă nu pot fi orice haine, ci haine vechi, purtate de alții³⁷⁶.

În hinduismul contemporan se constată o decadență a statutului original – *sannyāsa*, între altele pentru faptul că la acesta au acces toate castele, inclusiv femeile, apoi pentru faptul că monahii – *sannyāsin*-i se pot căsători fără să-și piardă acest statut. Vechile texte sacre avertizează, de altfel, că cel ce și-a asumat statutul de a “renunța” la această viață și, totuși, nu renunță la viața sexuală, va fi obligat să suporte consecințe îngrozitoare: el va trebui să trăiască 60.000 de ani ca vierme în excremente, se va reîncarna ca șobolan, vultur, câine, măgar, porc, pom fără flori și fructe, ca spirit rău și abia după aceea ca om, dar într-o subcastă numită *cāndala*.

376. K. Klostermaier, *Hinduismus*, p. 362.

Inițierea în treapta de *sannyāsin* este distinctă de la o sectă hinduistă (*saṃpradāya*) la alta. În mod normal, ea se realizează după o perioadă mai îndelungată de îndrumare și teste, efectuate de un maestru spiritual (*guru*). Înainte de inițiere se prevede, în general, o perioadă de post și abținere, apoi raderea oricăror fire de păr existente pe corp, după care incinerarea simbolică a cadavrului celui ce se inițiază; în cadrul acestui ritual, despre care am amintit, săvârșitorul este însuși candidatul la inițiere, care se așează pe rugul pregătit de el însuși, și din acest moment el este ca și “mort” pentru lumea aceasta. Tocmai de aceea, cel ce acum se inițiază, când va sosi momentul morții sale reale, fizice, nu va mai fi incinerat, ci înhumat. În continuare, candidatul își dă jos hainele purtate până atunci³⁷⁷; el renunță la identitatea sa socială, simbolizată de numele său și, o dată cu aceasta, la toate drepturile și îndatoririle față de societate. Totodată, respectivul renunță la semnele care-l caracterizează din punct de vedere social (pieptănătura, veșmântul, cordonul sacru al brahmanilor etc.), această ruptură solemnă și simbolică fiind mult mai semnificativă decât simplul abandon al averii materiale la care *sannyāsin*-ul refuză să mai aibă acces³⁷⁸.

Nimeni nu poate evalua cu exactitate câți *sannyāsin*-i, călugări și călugărițe hinduse, există în prezent în India. Statisticile oficiale nu sunt totdeauna convingătoare, pentru că cei mai mulți *sannyāsin*-i se deplasează permanent într-o parte sau alta a Indiei, unii dintre aceștia revin după un anumit timp la familiile lor, iar alții locuiesc în zone inaccesibile autorităților guvernamentale. Oricum, există câteva zeci de milioane de *sannyāsin*-i în India, ceea ce demonstrează cert vitalitatea hinduismului.

377. *Ibidem*, p. 364.

378. M. Hulin, L. Kapani, *loc. cit.*, p. 347.

4.5. Sisteme filosofico-religioase (*darśanas*)

Nu putem privi speculațiile upanișadice ca pe niște sisteme filosofice³⁷⁹, dar nu există nici o îndoială privind faptul că ideile și concepțiile din *Upanișade* au stimulat în mare măsură gândirea sistematică ulterioară, constituindu-se chiar în fundamentul acesteia. Ideea identității dintre “sinele” individual și “Sinele” universal, doctrina karmică și năzuințele spre eliberare, ca și toate celelalte probleme corelate cu aceste noțiuni, postulau simultan o cercetare sistematică și minuțioasă, dar și căutarea unor metode adecvate pentru realizarea adevăratei eliberări de sub imperiul acestei existențe.

Dintre multele școli filosofice aparținând spectrului hindus, șase sunt considerate “ortodoxe”, adică mergând pe linia hinduismului clasic și inflexibil: *Vedānta*, *Mīmāṃsā*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Nyāya* și *Vaiśeṣika*. Din punct de vedere hindus, aceste “filosofii” clasice sau, literal, “puncte de vedere” (*darśanas*), sunt socotite a fi cele șase aspecte ale unei tradiții hinduse ortodoxe unice. Deși se contrazică aparent, ele sunt percepute ca expresii complementare ale adevărului unic asupra diverselor planuri ale conștiinței hinduse în general, ca intuiții complete din diferite unghiuri ale realității unice. Fondatorii acestor curente, reali sau presupuși – *Kapila*, *Patañjali*, *Jaimini*, *Vyāsa*, *Gautama* și *Kaṇāda* – ar trebui priviți mai degrabă ca școli în sine decât ca indivizi, pentru că, în afara numelor lor, nu se cunoaște nimic despre ei. *Sūtrele* lor se constituie într-un adevărat prolog al unei hermeneutici ulterioare, fiecare dintre punctele de vedere prezentate incluzând argumente împotriva celorlalte³⁸⁰.

379. Limba sanscrită nu posedă o vocabulă corespunzătoare termenului european de “filosofie”. Un sistem filosofic aparte se cheamă *darśana*, “un punct de vedere, înțelegere, doctrină, mod de a privi lucrurile”. Rădăcina termenului este *drś* – “a vedea”, “a contempla”, “a înțelege”. Vezi M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, vol. II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, nota 9, p. 50.

380. Cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 411.

De altfel, *Mircea Eliade*³⁸¹ afirmă, în acest sens, că orice tratat filosofic indian reiterează concepte anterioare datei redactării sale, de cele mai multe ori străvechi. Dacă întâlnim, totuși, într-un text filosofic, o nouă interpretare a unui concept deja impus, aceasta nu înseamnă că interpretarea respectivă n-a fost deja anticipată în altă parte. Mai mult, dacă uneori se reușește chiar fixarea aproximativă a datei anumitor scrieri – și aceasta începând doar din primele secole d.Hr. –, este aproape imposibil de stabilit cronologia ideilor filosofice înseși. *Śatapatha-Brahmana*³⁸² afirma odinioară, cu titlu de glorie și resemnare, că: “omul se naște într-o lume confecționată de el însuși”. Să vedem, așadar, cum “confecționează” sau cum “regizează” această lume sistemele filosofice religioase hinduse.

4.5.1. Vedānta

4.5.1.1. Vedānta preśankariană

Termenul *vedānta* (literal: “sfârșitul *Vedei*”) desemna *Upanișadele*, care în mod cronologic succed textelor vedice³⁸³. Deși inițial *Vedānta* viza ansamblul doctrinelor upanișadice, ulterior, mai precis în primele secole d.Hr., această noțiune desemna “sistemul” filosofic (*darśana*) cu același nume din rândul celor șase existente în acea perioadă. Este vorba, în fapt, de acea *Vedānta* presistematică sau *preśankariană*, existentă în perioada de dinainte de marele filosof *Śaṅkara* (sec. al VIII-lea d.Hr.), care are meritul incontestabil de a fi sistematizat această doctrină filosofică.

Cea mai veche lucrare păstrată din îndelungata istorie a filosofiei vedantine o reprezintă textele *Brahma-sūtra*, atribuite lui *Bādarāyana* și redactate pe la începutul erei creștine. Cu toate că este singura

păstrată, lucrarea nu poate fi și prima din această categorie de texte, întrucât *Bādarāyana* citează în textele redactate de el numele și concepțiile filosofice ale altor numeroși predecesori ai săi. De pildă, comentând relația dintre “sufletele” (*ātman*-ii) individuale și “Sinele” (*Brahman*) universal, autorul amintește trei teorii diferite, purtând numele celor care le-au lansat. Potrivit celei dintâi, *ātman* și *Brahman* sunt identici dintotdeauna și pentru totdeauna; conform celei de a doua, *ātman* și *Brahman* sunt, până la eliberare, total distincți și separați; în fine, în opinia celui de-al treilea predecesor al lui *Bādarāyana*, “sufletele” individuale sunt de esență divină, dar nu identice cu *Brahman*³⁸⁴.

Abordând analitic toate semnificațiile vedantine anterioare, *Bādarāyana* urmărea probabil configurarea unei doctrine conform căreia *Brahman* reprezenta cauza materială și eficientă a tot ce există și, în același timp, fundament al *ātman*-ilor individuali. Această interrelație paradoxală dintre creație și Absolutul anonim, ascuns înlăuntrul unor învelișuri perisabile³⁸⁵, este exprimată deseori în “ghicitori” și “strofe enigmatice” ce amintesc, pur și simplu, de poeziile uzuale dedicate copiilor³⁸⁶.

O altă problemă fundamentală abordată deja în perioada *preśankariană* o reprezintă relația dintre *Brahman*, creație și *māyā*. Mai vechiul concept legat de creația cosmică, ca manifestare a forței magice (*māyā*) a lui *Brahman*, cade în desuetudine, o preponderență deosebită căpătând de această dată *māyā*, ca iluzie individuală. În această perioadă, *māyā* primește mai degrabă semnificația de “ignoranță”, “neștiință” (*avidyā*) și e comparată cu visul. Astfel, “realitățile” multiforme din lumea exterioară reprezintă expresia aceleiași

384. *Brahma-Sūtra*, I, 3, 21; M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, pp. 51-52.

385. Cf. H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 278.

386. Cf. *Taittirīya Āraṇyaka*, I, 11, 5; apud *ibidem*, p. 275:

“Orbul a găsit giuvaerul;
cel fără degete l-a ridicat;
cel fără grumaz și l-a pus la gât;
și cel fără glas i-a adus laude”.

381. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 50.

382. *Śatapatha-Brahmana*, VI, 2, 2, 27.

383. Noțiunea apare consemnată deja în *Muṇḍaka-Upaniṣad*, III, 2, 6 și *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 22

“iluzii” (*māyā*), ca și conținutul visurilor. Se conturează tot mai pregnant tendința de a deplasa tot ceea ce este considerat aparent “real” spre Absolutul nediferențiat și indivizibil, spre Unul-Tot³⁸⁷. De aici și concluzia implacabilă că, dacă *Brahman* însuși este eterna Unitate-Totalitate, înseamnă că nu doar cosmosul, respectiv multiplicitatea obiectelor, este iluzorie (*māyā*), ci și multiplicitatea sau pluralitatea “sufletelor” individuale (*ātman*-ii).

Cu multă vreme înainte de *Śaṅkara*, maestrul vedantin *Gauḍapāda* afirma că pluralitatea “sufletelor” individuale este un simplu produs al “iluziei” (*māyā*)³⁸⁸. De fapt, nu există decât o singură Realitate, o singură Ființă, *Brahman*, iar când *sannyasin*-ul aflat în meditație experiază propriul său *ātman*, el trăiește în fond lumina extatică a unui etern prezent³⁸⁹.

Brahman este, practic, autorul real al tuturor faptelor, dar simultan impasibil față de tot ce i se întâmplă oricărui individ în sensul suferinței sau bucuriei. “Realitățile” traumatizante sau, dimpotrivă, exuberante pe care le trăiește cineva în această existență nu sunt pentru *Brahman* decât simple “nume”, “cuvinte”, dar fără ca prin aceasta el să se simtă afectat cu ceva³⁹⁰.

Se știe foarte bine că în religia brahmanică și hindusă obligația fundamentală a oricărui credincios a fost și este aducerea de sacrificii pentru zei și strămoși. Însă, potrivit doctrinei vedantine preśankariene,

387. Cf. chiar *Rgveda*, X, 129.

388. Cf. *Māṇḍūkya-kārikā*, II 12, 19.

389. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, pp. 52-53.

390. Vezi *Taittirīya-Āraṇyaka*, I, 11, 3-4; apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 275:

“Cuvinte (adică Nume), doar cuvinte, nimic altceva decât cuvinte, sunt în mine. Nu sunt om, și totuși sunt bărbat și femeie; sunt înrădăcinat în pământ, și totuși mă mișc nestânjenit; săvârșesc acum sacrificii, am săvârșit sacrificii și voi săvârși sacrificii. Ființele vii, pentru mine, săvârșesc sacrificii; ființele vii sunt animalele mele de sacrificiu; și totuși eu sunt animalul de sacrificiu, legat cu frânghia, umplând întreaga lume”.

adevăratul autor principal al ritualurilor sacrificiale și al tuturor celorlalte acte realizate de orice creatură individuală nu este altul decât însuși *Brahman*, Absolutul anonim și atotprezent. Mai mult decât atât, acesta nu este doar făptuitorul sacrificiului în sine; el este prezent deopotrivă în toate instrumentele utilizate în îndeplinirea sacrificiului respectiv, ca și în cele folosite în îndeplinirea atâtor altora activități ale omului. De asemenea, el se identifică și se regăsește în “animalul de sacrificiu”, respectiv victima legată de stâlpul sacrificial și pregătită pentru a fi ucisă. Ca atare, Absolutul-*Brahman* este simultan jertfitorul și uneltele de jertfă – principiul atotprezent, atotpătrunzător, universal, însuflețitor al întregii existențe fenomenale³⁹¹. Sacerdotul oficiant, sacrificiul în sine și zeii cărora le este destinat acest sacrificiu, ca și instrumentele folosite în săvârșirea actului sacrificial, nu erau decât tot atâtea forme fenomenale asumate de *Brahman*.

O asemenea viziune asupra existenței presupune o deprecieri sau chiar o anihilare a individului, o ignorare aproape totală a evoluției individuale, a însușirilor unice și personalizante ale diverșilor bărbați și femei care alcătuiesc nucleul societății contemporane. Idealul râvnit de civilizația brahmană viza tocmai anihilarea propriei realități, anularea de sine: fiecare era totul și nimic³⁹².

4.5.1.2. Vedānta śāṅkariană

Personalitatea cea mai reprezentativă a sistemului filozofic *Vedānta* rămâne, însă, marele filosof *Śaṅkara* (c. 780-820 d.Hr.), căruia îi revine meritul de a fi sistematizat întreaga doctrină a predecesorilor săi. El a alcătuit comentarii complete la *Upanișade*, *Bhagavadgītā* și la *Vedānta-sūtra* lui *Bādarāyaṇa*, dar și diferite

391. Cf. *Bhagavad Gītā*, IV, 24: “*Brahman* este aducerea ofrandei, *Brahman* este ofranda jertfită de *Brahman*; cel care meditează la sacrificiul lui *Brahman* trebuie să intre în *Brahman*,” apud *ibidem*, p. 276.

392. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 276.

lucrări care-i aparțin în totalitate – prin noutatea doctrinelor înserate în ele, cum ar fi: *Upadeśa-sāhasrī* (“Învățătura în o mie de versuri”), *ātma-bodha* (“Iluminarea în ātman”), *Viveka-cūḍāmaṇi* (“Diadema discernământului”) etc.

În scrierile sale, Śaṅkara a reușit să tragă ultimele consecințe metafizice pe marginea misticii *ātman-Brahman* și să creeze astfel un sistem teologic cu o puternică amprentă monistă, panenteistă. Conceptul său fundamental este *advaita* (“non-dualitatea”), nediferențierea și non-distincția lui *Brahman* absolut. Acest principiu universal este impersonal și non-calificabil; toate atributele pe care încercăm să i le conferim nu sunt altceva decât simple negații ale finitudinii. Pluralitatea lumii aparente este rezultatul “iluziei” (*māyā*), o noțiune întâlnită chiar în cele mai vechi *Upanișade* și în *Vedānta* preśankariană. Cauza primordială a acestei iluzii este *avidyā* (“ignoranța”, “necunoașterea”), care ține “sufletele” individuale în stare de “prizonierat” a ciclului reîncarnărilor. Śaṅkara este de părere că, în ultimă instanță, ignoranța își are rădăcinile în însuși *Brahman*, în *Parameśvara* (“Stăpânul suprem”), desemnat în accepțiunea upanișadică drept *māyāvin* (“Vrăjitorul”). Toți cei care ajung să perceapă “iluzia” (*māyā*) lumii fenomenale atât de diversificată și “non-dualitatea” (*advaita*) adevăratului “Sine” (*Brahman*) se pot considera eliberați și se vor contopi după moarte cu acesta³⁹³.

În gândirea śankariană, singura realitate pură, existentă în sine și prin sine, este *Brahman*; el există fără calificare (*nirguṇa*), fără specificare (*nirviśeṣa*), într-o stare izolată (*kevala*) de orice formă particulară. Fiind substratul unic, comun oricărei realități, *Brahman* este “sinele” (*ātman*) immanent oricărei ființe psihice. De asemenea, el este substratul întregului Univers, pe care-l creează prin transformare (*vivarta*), nu prin evoluție (*pariṇāma*), transmițând lumii fenomenale propria-i realitate. Și pentru că e izolat, în unicitatea sa, de pluralitatea lucrurilor, el rămâne în permanență transcendent față de această lume,

393. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 252.

care tocmai din cauza acestei izolări de substratul oricărei existențe, nu are în materie de existență decât aparența și se reduce la o simplă iluzie (*māyā*)³⁹⁴.

Pornind de la celebra formulă *tat tvam asi*, “Acela ești tu”, din gândirea upanișadică³⁹⁵, Śaṅkara consideră Sinele (*ātman*) drept unica realitate și apreciază că toate celelalte lucruri nu sunt decât produsul fantasmagoric al neștiinței, al ignoranței (*avidyā*). Cosmosul însuși, în ansamblul său, este un efect al ignoranței, ca și “eu-l” interior (*aḥaṅkara*), identificat totdeauna în mod eronat cu Sinele. Iluzia (*māyā*) derutează permanent facultățile noastre de percepție, cunoaștere și intuiție. Adevăratul Sine transcende mai mereu posibilitățile obișnuite de cunoaștere. Dar atunci când este realmente cunoscut, nu mai există nici un fel de ignoranță (*avidyā*) sau iluzie (*māyā*), nu mai există vreo distincție între macrocosm și microcosm, între individualitate și totalitate³⁹⁶, în concluzie nu mai există lume.

Ignoranța (*avidyā*) nu are, însă, doar o simplă conotație negativă, ea nu este un principiu exclusiv negativ, ci și o forță pozitivă (*śakti*)³⁹⁷ care produce iluzia lumii și cele “cinci învelișuri” ale acesteia³⁹⁸. Sub aspectul dimensiunii sale negative, *avidyā* maschează

394. J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, ed. Humanitas, București, 1993, pp. 65-66.

395. Cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, VI, 1; VI, 12-13.

396. “Eu nu m-am născut; cum să existe atunci naștere sau moarte pentru mine?”

“Eu sunt aerul vital; cum să existe atunci, foame sau sete pentru mine?”

Vezi Śaṅkara, *ātmapañcaka*, 2; apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 309.

397. Noțiunea provine din rădăcina *śak* - “a fi capabil” sau “a avea puterea de a face ceva”; cf. H. Zimmer, *Mituri și simboluri...*, p. 29.

398. Cele “cinci învelișuri” sau straturi psihosomatice suprapuse sunt prezentate foarte clar în *Vedāntasāra*, alcătuită de călugărul *Sadānanda*, care a trăit în secolul al XV-lea d.Hr.: materia grosieră (*anna-maya-kośa*) sau “învelișul (*kośa*) făcut (*maya*) din hrană (*anna*)”; “învelișul format din forțele vitale” (*prāṇa-maya-kośa*); “învelișul făcut din minte și simțuri” (*mano-maya-kośa*); “învelișul făcut din înțelegere” (*vijñāna-maya-kośa*); “învelișul făcut din fericire” (*ānanda-maya-kośa*); apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 278.

Sinele, “întocmai cum un petic de nor maschează soarele”³⁹⁹, iar ca principiu pozitiv proiectează pluralitatea existentă în cosmos, agitându-ne simțurile și capacitățile mentale, prilejuind suferință și fascinându-ne conștiința simplistă și derutată de tot felul de nimicuri inutile, pasagere și fără substanță.

În mod paradoxal, subliniază H. Zimmer⁴⁰⁰, adevărul acesta despre ignoranță (*avidyā*), atât de vehiculat de școala vedantină, nu poate fi cunoscut, întrucât atâtă vreme cât cineva rămâne subjugat în limitele ignoranței, aceasta însăși se constituie în orizontul limitativ al gândirii respectivului. Iar așa-numiții înțelepți “știutori” nu pot cunoaște nici ei acest adevăr din cauza faptului că, de îndată ce conștiința lor devine identică cu *Brahman*, ignoranța (pentru el, cel puțin) nu mai există. Din acest motiv, se poate spune că necunoașterea – împreună cu lumea ei – există și, în același timp, nu există. Oricum, din această perspectivă, ea rămâne o enigmă, un mister, chiar într-o măsură mai mare decât însuși *Brahman*.

Ignoranța (*avidyā*) este absolut inexplicabilă prin însăși natura ei, dat fiind că ea nu poate fi demonstrată prin raționament; de altfel, raționamentul însuși nu poate fi separat niciodată de ignoranță. Orice încercare de analiză a ignoranței prin intermediul raționamentului este cumva similară căutării întunericului cu ajutorul întunericului. În același timp, ea nu poate fi demonstrată nici prin intermediul cunoașterii, indiferent dacă aceasta este înțeleasă ca una rațională sau pe bază de intuiție, fiindcă, odată cu trezirea cunoașterii, nu mai există necunoaștere. “Caracteristica propriu-zisă a ignoranței”, afirmă filosoful vedantin *Sureśvara*, “este pura ei inteligibilitate. Ea nu poate suporta

399. *Vedāntasāra*, 52; apud *ibidem*, p. 279; cf. *Śaṅkara, Viveka-cūḍāmaṇi*, 149-150: “Acoperit de cinci învelișuri, produse de propria-i putere, Sinele nu strălucește – ca apa dintr-un rezervor acoperit de mase compacte de rogoz (produse de propria-i putere). Când rogozul este îndepărtat în întregime, apa limpede devine vizibilă omului, potolește chinurile setei și împarte fericire în cel mai înalt grad”; apud *ibidem*, pp. 278-279.

400. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 282.

nici o probă; dacă ar putea, ar fi un lucru real”⁴⁰¹. Dimpotrivă, ea este o impresie falsă (*bhrānti*). “Această falsă impresie nu are suport real și este contradictorie față de orice raționament”, subliniază același filosof vedantin. “Ea nu poate rezista acțiunii raționamentului, după cum rîci întunericul acțiunii soarelui”⁴⁰².

Trăsăturile omului “eliberat în timpul vieții” (*jīvanmukta*) sunt descrise în multe din textele elaborate de școala vedantină. De fapt, ele conturează profilul idealului suprem al “omului divin pe pământ”. Dacă ar fi să comparăm acest ideal cu altele din istoria umanității, i-am găsi similitudini cu acela al patriarhului evreu, filosofului-atlet grec, stoicului-soldat roman, cavalerului din Evul Mediu, gentlemanului din secolul al XVIII-lea, omului de știință obiectiv, monahului, războinicului, regelui sau înțeleptului erudit confucianist⁴⁰³.

Un asemenea om “eliberat” și “iluminat”, menționează călugărul *Sadānanda* în *Vedāntasāra*⁴⁰⁴, se comportă asemenea unuia ce asistă la un spectacol de magie, cunoscând faptul că totul este un scenariu, o iluzie a simțurilor, făurită de arta magică. Dacă totuși el vede ceva, nu consideră că e ceva real. “Iluminatul” vedantin nu percepe și nu se străduiește să perceapă ce se întâmplă în jurul său, întrucât știe că nimic nu e de văzut, că orice efort în acest sens îl conduce pe o linie greșită. Deși, paradoxal, el își percepe propria individualitate, în deplină libertate, în lumea aparent reală, totuși el nu-și observă nici măcar propriul trup, nici lumea din care face parte, pentru că e perfect conștient că ambele sunt iluzorii, sunt simple trucuri fenomenale ale raționamentului. De fapt, în această ipostază, el reușește să se detașeze deopotrivă de propria-i personalitate și de toate cele cu care vine în contact, neidentificându-se niciodată pe sine cu sine însuși sau cu orice

401. Vezi *Bṛhadāraṇyaka-vārtikā*, 181. *Sureśvara* a fost discipolul direct al lui *Śaṅkara*; apud *ibidem*, p. 283.

402. *Naiṣkarmyasiddhi*, 3, 66; apud *ibidem*.

403. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 295.

404. *Vedāntasāra*, 219; apud *ibidem*, p. 297.

altceva din câte i se pare că vede. "Deși are ochi, este asemenea cuiva fără ochi; deși are urechi, el este asemenea cuiva fără urechi."⁴⁰⁵

Vedantinul eliberat încă din timpul acestei vieți nu-și mai propune altceva decât să ducă la bun sfârșit experimentul efectelor karmei acumulate din existențele anterioare. El le experimentează pe acestea "ca pe un capitol terminal al biografiei sale fenomenale". Le trăiește realmente, dar fără să se identifice pe sine însuși cu trupul, mintea și sentimentele ce le constituie suportul. Mai concret, el își percepe viața sa actuală, propria "istorie", comportându-se asemenea unui martor indiferent, impasibil față de tot ceea ce i se întâmplă, față de tot ceea ce se petrece în personalitatea sa fenomenală. Sinele său joacă rolul de luminător al personalității sale de care tocmai s-a detașat doar în scopul întreținerii trupului, ci nu pentru a dobândi vreun bine, vreo plăcere a simțurilor sau vreun alt scop temporal. Respectivul acceptă această ipostază ingrată până în momentul în care efectele karmice anterioare se epuizează. În fine, după ce aceste efecte s-au epuizat, "respirația vitală (*prāṇa*) se dizolvă în Supremul *Brahman*, care este Fericire Lăuntrică"⁴⁰⁶. În acest moment, nu mai există nici o formă de ignoranță (*avidyā*), nu mai există efectele acesteia, dispare orice fundament al vreunui "eu" iluzoriu. Sunt anihilate toate funcțiile simțurilor care vehiculează diferitele impresii ale obiectelor exterioare, ale lumii înconjurătoare, dispare iluzia conștiinței de sine, pentru că este absorbită completamente relația eu-tu, survenită în urma raportării permanente a

405. *Vedāntasāra*, 220; apud *ibidem*, p. 298; "Cel care nu vede nimic în stare de veghe, e ca și cum ar fi în somn fără vise; care, deși percepând dualitatea, o experimentează ca nonduală; care, deși angajat în activitate, este inactiv; acela, și nimeni altul, cunoaște Sinele. Acesta este adevărul"; "În cazul unui adevărat ins, singurele înclinații ascunse ce mai rămân, în conformitate cu obișnuința înveterată, până când se uzează, sunt cele care conduc la fapte virtuozose – întocmai cum deprinderile de a mânca, dormi și umbla rămân așa cum erau înainte de zorii cunoașterii. Sau, dimpotrivă, cineva poate deveni total indiferent la orice acțiune, fie ea bună sau rea". Vezi *Upadeśa-sāhasrī*, 5; citat în *Vedāntasāra*, 221; apoi, *Vedāntasāra*, 222; apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 298.

406. *Vedāntasāra*, 226; apud *ibidem*, p. 299.

unui "eu" iluzoriu la un "tu" la fel de iluzoriu. Practic, lumea fenomenală a distincțiilor a fost anulată, ea a fost depășită. De acum, "sinele" (*ātman*) individual se regăsește pe de-a-ntregul în "Sinele" (*Brahman*) absolut. El și-a descoperit "izolarea și integrarea supremă" (*parama-kaivalya*) în lumea non-dualității, întrucât el este totalitatea. De aici înainte el rămâne pentru totdeauna în această stare finală⁴⁰⁷.

4.5.2. *Mīmāṃsā*

În esența sa, sistemul *Mīmāṃsā*⁴⁰⁸ încearcă să lămurească semnificația aspectului liturgic al *Vedelor*; este un fel de știință sacerdotală scolastică, ce definește tiparele "ortodoxe" ale vieții liturgice brahmanice. Prima prezentare generală a acestei doctrine filosofice o găsim în *Mīmāṃsā-Sūtra* lui *Jaimini* și datează din perioada anilor 200 î.d.Hr. - 200 d.Hr.⁴⁰⁹. La începuturile sale, sistemul filosofic nu viza nici un fel de învățătură privind eliberarea omului; abia de prin

407. *Ibidem*, *ibidem*; cf. *Nirvāṇaśakṭa*, 3, 5: "Nu am ură și aversiune, nici atașament pătimăș, nici lăcomie sau amăgire. Nu sunt stăpânit nici de egotism, nici de iubire de sine. Nici pretențiile codului ritualic al datoriei vieții (*dharma*), nici scopuri murdare (*artha*), nici dorința a vreunui fel de plăcere (*kāma*), nici libertate atinsă sau abandonată a cărei căutare se cere (*mokṣa*) nu-mi aparțin. Sunt *Śiva*, a cărei ființă e spiritualitate și fericire. Sunt *Śiva*, ființa în veci pașnică și desăvârșită.

Pentru mine nu există moarte, frică, deosebire de castă. Nu am tată, mamă, naștere, rude sau prieteni. Pentru mine nu există nici învățător, nici elev. Eu sunt *Śiva* ("Pașnicul"), a cărui formă (*rūpa*) este spiritualitatea și fericirea"; apud H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 309-310.

408. Termenul *mīmāṃsā* înseamnă literal "cugetare adâncă, considerație, reflecție, expunere" și, aplicat la filosofie, "reflecție despre sau expunere a *Vedelor*". Pornind de la această semnificație, se conturează două mari direcții în cadrul aceluiași sistem filosofic: 1. *pūrva-mīmāṃsā* ("prima reflecție; expunerea primei părți [a *Vedelor*]") sau *karma-mīmāṃsā* ("studiul acțiunii [rituale]") și 2. *uttara-mīmāṃsā* ("a doua reflecție; expunerea celei de-a doua părți [a *Vedelor*]") sau *brahma-mīmāṃsā* ("contemplarea lui Brahman"). Vezi H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 411.

409. Cf. A. B. Keith, *The Karma-Mīmāṃsā*, The Heritage of India Series, London-Calcutta, 1921, pp. 2-3.

secolele VII-VIII d.Hr. descoperim în cadrul sistemului diferite idei legate de această problemă.

Pentru *Mīmāṃsā*, *Veda* nu este o simplă știință, sumă a prescripțiilor ritualice, ci ea este o entitate veșnică, deci necreată și există de la sine și prin sine. Toate speculațiile și criticile apărute pe parcurs încep doar după ce a fost admis postulatul vedic și ele nu se exercită decât asupra împlinirii ritualurilor și interpretării detaliilor lor. În această situație, însă, concluzionează promotorii *Mīmāṃsā*, orice comentariu, orice interpretare capătă un caracter dirijat.

Discuția în sine comportă enunțul obiectului său (*viśaya*), cel al îndoielii ce poate surveni (*saṃśaya*), cel al unei prime poziții considerate a fi cea a obiectului (*pūrvapakṣa*), cel al unui răspuns (*uttarapakṣa*) și, în final, concluzia (*siddhānta*)⁴¹⁰.

Cumva, spune H. Zimmer⁴¹¹, metoda folosită de către *Mīmāṃsā* este similară metodei scolastice utilizate de către Toma d'Aquino. Astfel, unitatea sau subdiviziunea ei elementară este *adhikaraṇa* ("rubrică"), având cinci componente: în primul rând se enunță o propoziție; apoi este respinsă îndoiala legată de corectitudinea ei; în al treilea rând, sunt scoase în evidență metodele de tratare; în al patrulea rând, acestea sunt respinse; și, în fine, este scoasă în prim plan situația reală, ca o concluzie inevitabilă a întregii discuții⁴¹². De pildă, în *Sūtra I-a* ne sunt enunțate două propoziții: a) studiul *Vedelor* este absolut obligatoriu pentru cele trei caste superioare; b) *dharma* ("rânduiala tuturor lucrurilor") este un subiect de studiu adecvat. Primul enunț se regăsește cu prisosință în preceptele vedice: "Trebuie să studiezi *Veda*" și "Trebuie să săvârșești ritualul băii finale după studierea *Vedei*". Apare însă o îndoială legată de al doilea enunț, pentru că apare întrebarea dacă ritualul îmbăierii trebuie săvârșit imediat după

învățarea *Vedelor*, încheindu-se astfel stadiul de ucenicie (*brahmacārin*). Într-o primă instanță, s-ar putea crede că baia rituală ar trebui să succedă imediat învățării textelor vedice. Totuși, apare replica: studierea reală a *Vedelor* nu poate fi realizată printr-o simplă citire a textului. De aici și soluția finală, concluzia reală și veridică: baia ritualică trebuie amânată până când studiul *Vedelor* îl maturizează suficient pe cel ce se inițiază, până când ucenicul ajunge la un stadiu de perfecțiune⁴¹³.

Spuneam puțin mai înainte că *Veda* este o entitate veșnică, necreată și existentă de la sine. De aceea, filosofi *Mīmāṃsā* susțin infailibilitatea textelor vedice și o teorie a semnificației acestora ca inerentă în sunet: în accepțiunea lor, sanscrita, limba sacră a *Vedelor*, cumva asemenea limbii arabe a *Coranului*, nu este nici pe departe o limbă istorică bazată pe o convenție, ci o emanație a Absolutului, a Ființei (*sat*) în sunet (*śabda*); așa se explică forța mantrelor sacre și a imnurilor vedice de a accede la adevăr și de a avea efecte magice. Tot din această potență derivă, practic, și efectele sacrificiului, ci nu din intervenția vreunor divinități, pentru că, deși ofrandele sunt aduse unor zei, totuși zeii înșiși sunt la rândul lor susținuți de forța sacrificiului în sine. Se poate spune că *Mīmāṃsā* ignoră existența unui Dumnezeu, dar acest fapt se interferează întrucâtva aici, ca și în celelalte sisteme filosofice hinduse, cu credința în diferite ființe supranaturale atât de prezente în credința populară indiană⁴¹⁴.

Deși *Mīmāṃsā* acordă tot mai puțină atenție zeilor vedici, totuși există pe mai departe o reciprocitate de servicii între aceștia și oameni; se poate chiar spune că această reciprocitate definește *dharma*, ordinea socio-cosmică de care sunt responsabili mai ales brahmanii: divinitățile depind de fumul ofrandelor sacrificiale aruncate

410. J. Filliozat, *op. cit.*, pp. 59-60.

411. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 412.

412. Cf. R. Garbe, "*Mīmāṃsā*", în: J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, New York, 1928, p. 648.

413. Volumul lui Jaimini – *Mīmāṃsā-Sūtra* – conține vreo cincisprezece asemenea "rubrici" (*adhikaraṇa*), redactate în douăsprezece cărți. Vezi A. B. Keith, *op. cit.*, pp. 4-5.

414. R. Garbe, *ibidem*, *ibidem*; H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 412-413.

în foc, în vreme ce ele trimit, la rândul lor, ploaia atât de necesară supraviețuirii lumii etc. Tocmai de aceea, este deci cumva paradoxal faptul că filosofii *Mīmāṃsā* ajung să reducă rolul zeilor până la a vedea în ei doar niște simple “nume” și să pună accentul pe sacrificiu. În fapt, sacrificiul în sine dobândește semnificația unei tehnici care asigură fericirea în cer și pe pământ, după cum *yoga* asigură eliberarea. Este evident că *Mīmāṃsā* schimbă semnificația sacrificiului clasic tocmai pentru a asigura supraviețuirea acestuia⁴¹⁵.

Filosofii *Mīmāṃsā* resping instituția “renunțării” (*saṃnyāsa*), ca și orice formă de religie devoțională (*bhakti*), tocmai pentru faptul că-i golesc pe zeii vedici de orice realitate, punând în mod paradoxal pe primul plan riturile sacrificiale. Idealul de umanitate propus de ei este, în fond, după cum afirmă M. Biarreau⁴¹⁶, destul de sărac, aproape caricatural, prin faptul că ei se încapățânează să respingă orice transcendență. Pe ei nu-i interesează decât omul, dar este vorba de omul societății lor, al bunei societăți brahmanice, al castei brahmanice superritualizante, așa cum apare el întruchipat în casta brahmanilor, omul așa cum există în ei înșiși și nu așa cum ar trebui să fie sau cum l-ar visa ei.

Filosofia *Mīmāṃsā* respinge însă nu doar existența zeilor, reducându-i pe aceștia la simple “nume” convenționale, ci și ideea creației și distrugerii periodice a lumii. Există un proces constant de devenire și nimicire, dar nici un fundament pentru sistematizarea acestui proces în genul ciclurilor de evoluție și involuție presupuse de *dharma* și *saṃsāra* cosmică⁴¹⁷. Mai mult, această filosofie aduce argumente specifice și împotriva școlii nihiliste *Sūnyavāda* din budismul *Mahāyāna*, afirmând cu tărie realitatea lumii⁴¹⁸.

415. Cf. M. Biarreau, *Hinduismul*, pp. 43-44.

416. *Ibidem*, pp. 99-100.

417. A.B. Keith, *op. cit.*, p. 61.

418. *Ibidem*, cap. II-III.

4.5.3. *Sāṃkhya*

Prima sistematizare a filosofiei *Sāṃkhya*⁴¹⁹ apare prin secolul al V-lea d.Hr. și îi aparține lui *Īśvara Krishna*, autorul cunoscutului tratat *Sāṃkhya-kārikā*⁴²⁰. Deși redactarea sistematică a doctrinei în sine se realizează relativ târziu, totuși terminologia pe care aceasta o folosește este atestată deja în *Katha-Upaniṣad*⁴²¹, adică în secolul al IV-lea î.d.Hr.⁴²² Mult mai târziu, apar diferite comentarii la *Sāṃkhya-kārikā*, între care cel mai interesant este *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* al lui *Vācaspati Miśra* (secolul al IX-lea d.Hr.); un alt text important este *Sāṃkhya-pravacana-sūtra* (probabil, în secolul al XIV-lea d.Hr.), cu comentariile lui *Anirudha* (secolul al XV-lea d.Hr.) și *Vijñānabhikṣu* (secolul al XVI-lea d.Hr.).

Sāṃkhya presistematică, așa cum poate fi ea reconstituită, de pildă, pe baza anumitor pasaje din *Mokṣa-dharma*, este socotită drept un fel de gnoză eliberatoare, alături de *Yoga*, care este o tehnică eminentamente practică. *Sāṃkhya* nu este altceva decât o perpetuare a filosofiei upaniṣadice, punând un accent preponderent pe rolul decisiv

419. Literal, *sāṃkhya* înseamnă “doctrina numerelor”, făcând aluzie la caracterul dualist, respectiv pluralist al acestui sistem filosofic. Vezi Fr. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, p. 155.

420. *Sāṃkhya-kārikā* (“Versurile memoriale - *Sāṃkhya*”) a fost tradus și în limba română; vezi *Sāṃkhya-kārikā*, trad. din limba sanscrită, comentariu și note explicative de Sergiu Al-Gheorghe, cu o prezentare de S. Dasgupta, Societatea Informația, București, 1993.

421. Cf. *Katha-Upaniṣad*, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 etc.

422. Se afirmă că filosofia *Sāṃkhya* ar fi fost fondată chiar de un sfânt semi-mitic, *Kapila*, care ar fi rămas în afara adunării tradiționale a sfinților și înțelepților vedici, ca un “iluminat” de sine stătător. Deși nu a jucat un rol deosebit în mitul indian ca mulți alți mari filozofi, totuși puterea sa miraculoasă este recunoscută într-un episod din *Mahābhārata* (III, 107). Numele său, *Kapila*, însemnând “Cel roșu”, este un epitet evident al soarelui ca și al zeului *Vishnu*. Dacă avem în vedere influența sa în perioada lui *Mahāvīra* (întemeietorul religiei jainiste) și a lui *Buddha*, se poate presupune că a trăit înainte de secolul al VI-lea î.d.Hr. Vezi H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 194.

al cunoașterii în realizarea eliberării individuale. Originalitatea primilor maeștri *Sāṃkhya* constă, de fapt, în convingerea lor că adevărata "cunoaștere", "știință", rezultă din analiza riguroasă a structurilor și dinamicilor "Naturii" (*prakṛti*), a vieții și activității psihomentele, pe de o parte, secondată de experiența prezenței Sinelui universal, a Spiritului absolut (*puruṣa*)⁴²³, pe de altă parte.

Foarte probabil, originea sistemului *Sāṃkhya* trebuie căutată în analiza componentelor umane cu scopul de a face distincție între acele elemente de care omul se detașează în momentul morții și cele "nemuritoare", adică acelea care însoțesc "sufletul" în destinul său de dincolo de mormânt⁴²⁴. Mai exact, "originile" *Sāṃkhyei* țin de o problemă de natură strict mistică, respectiv: *ceea ce subzistă din om după moarte*, ceea ce constituie adevăratul și nepieritorul Sine, elementul etern al oricărui individ⁴²⁵.

Conform *Sāṃkhya*, există două principii universale contrapuse: pe de o parte, "spiritul" (*puruṣa*), numit și monada vitală (*ātman*-ul), "sinele" sau *puruṣ*-ul, "omul" în sine, iar pe de altă parte, materia primordială (*prakṛti*), ambele fiind eterne. *Puruṣa* este entitatea vie mascată îndărătul și înlăuntrul tuturor metamorfozelor vieții noastre aflate într-o totală dependență. În interiorul fiecărui individ, monada vitală autoradiantă iluminează toate procesele materiei grosiere, sau subtile, respectiv procesele vieții și conștiinței deopotrivă, pe măsură ce acestea se derulează în interiorul organismului. În sine, această monadă nu are nici formă, nici conținut. Ea nu are însușiri și particularități, pentru că acestea țin de materie. Nu are început sau sfârșit, este eternă și fără componente sau diviziuni; de altfel, se știe că tot ceea ce este compus este supus devenirii și distrugerii. "Spiritul" este neatașat și fără contact, absolut impasibil, neinteresat și neimplicat, și ca atare niciodată efectiv în dependență, niciodată realmente eliberat, dar etern liber, întrucât eliberarea ar presupune o stare prealabilă

de dependență, fără a se putea spune însă că omul lăuntric ar fi atins de o atare dependență. Se poate spune că orice om dispune de o libertate reală permanentă, veșnic prezentă, dar aceasta nu este efectiv realizată, din cauza condiției sale turbulente, iluzorii⁴²⁶.

Ca și *ātman* din *Upaniṣade*, *puruṣa* este absolut inexprimabil⁴²⁷. Toate "atribuțiile" pe care încercăm să i le conferim capătă un caracter negativ. "Spiritul" însuși este cel care vede, "martorul" (*sākṣin*), dar un "martor" totdeauna "izolat" (*kaivalyam*), "neutral", un simplu "spectator" inactiv⁴²⁸. Autonomia și impasibilitatea spiritului sunt epitețe tradiționale, constant repetate în texte⁴²⁹. Fiind ireductibil, lipsit de calități (*nirguṇatvat*), *puruṣa* nu posedă "inteligentă", (*ciddharma*)⁴³⁰, pentru că e lipsit de dorințe. Dorințele nu sunt eterne, ele nu aparțin deci spiritului. Spiritul este veșnic liber⁴³¹; "stările de conștiință", fluxul vieții psihomentele îi sunt completamente străine. Dacă totuși *puruṣa* ne apare ca un fel de "agent"⁴³², acest lucru se datorează atât "iluziei" (*māyā*) omenești, cât și unei "apropieri" *sui generis* purtând numele de *yogyatā*⁴³³ și care semnifică un fel de

426. Cf. H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 196.

427. Expresia *neti, neti*: "Nu așa! Nu așa!" din *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, III, 9, 26 o regăsim, de pildă, în *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 75.

428. *Sāṃkhya-kārikā*, 19.

429. Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, IV, 3, 15; *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 2; *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 147.

430. *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 146.

431. *Ibidem*, I, 162.

432. Vezi *Sāṃkhya-kārikā*, 19.

433. Invocându-l pe *Vyāsa* (ad *Yoga-Sūtra* I, 4) și pe *Vācaspati Miśra* (*ibidem* și *Tattva-Kaumudī*, 31), care afirmă că această "apropiere *sui generis* nu are început", *Mircea Eliade* susține că o atare "apropiere" nu se datorează unei anume corelații spațiale sau temporale între Sine și inteligență (*buddhi*); în fapt, este vorba de o *yogyatā*, respectiv de o corespondență de ordin metafizic între *puruṣa* și produsul cel mai subtil, cel mai rafinat al Substanței, *buddhi*. O asemenea "apropiere", fundamentală pentru întreaga filosofie indiană în general, este asimilată de către sistemele *Sāṃkhya* și *Yoga* instinctului teleologic al materiei primordiale (*prakṛti*) care, involuntar și inconștient, "lucrează" pentru eliberarea lui *puruṣa*. Vezi M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 49-50, n.2.

423. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 54.

424. O analiză pertinentă găsim chiar în *Śatapatha-Brāhmaṇa*, X, 1, 3, 4, unde omul este divizat în trei componente "nemuritoare" și trei perisabile, "muritoare".

425. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, ed. Humanitas, București, 1993, p. 19.

armonie prestabilită între cele două realități diametral opuse: sinele (*purusha*) și inteligența (*buddhi*), aceasta din urmă nefiind altceva decât un produs foarte subtil al materiei primordiale (*prakṛti*)⁴³⁴.

Potrivit concepției *Sāṃkhya*, *purusha* este o entitate imaterială, care în contrast cu *ātman*-ul vedantin nu cunoaște nici fericirea, nici puterea de a acționa în calitate de cauză materială sau eficientă într-o anume împrejurare. El nu înseamnă cunoașterea a ceva, e necreativ și nu se extinde, nu se transformă și nu produce nimic; nu e absolut deloc copărtăș la suferințele, posesiunile sau sentimentele umane, ci prin însăși natura sa este “absolut izolat” (*kevala*), chiar dacă pare implicat în viață din cauza *aparentei* sale asocieri cu “atributele condiționate și limitative” (*upādhis*), componente ale trupurilor groasere și subtile, prin care se reflectă în spațiu și timp. Firește, din pricina acestor *upādhi*și, *purusha* este asimilat unei ființe “vii” (*jīva*), părând a fi înzestrat cu receptivitate și spontaneitate, respirație și toate celelalte procese organice, dar în cele din urmă el rămâne absolut imposibil și intangibil⁴³⁵.

Ignorând mecanismul vedantin, *Sāṃkhya* susține, paradoxal, că există tot atâtea *purusha* câți oameni. Dar fiecare *purusha* este o monadă complet izolată, întrucât adevăratul Sine nu poate avea nici un fel de contact cu lumea înconjurătoare, derivată din materia primordială (*prakṛti*), nici cu celelalte spirite. Universul, în ansamblul său, este plin de acești *purusha* eterni, liberi, immobili; între aceste monade este exclusă orice comunicare. Potrivit sistemului *Vedānta*, această concepție nu se justifică, iar pluralitatea “sinelui” este o iluzie (*māyā*). Este o concepție tragică și paradoxală asupra spiritului, distinct nu doar de lumea fenomenală, ci și de orice “sine” eliberat. În pofida acestui lucru, filosofia *Sāṃkhya* postulează pluralitatea lui *purusha*. Aceasta, pentru că dacă, conform filosofiei vedantine, ar exista doar un “Spirit” universal, unul și indubitabil, eliberarea ar fi avut cu totul alte consecințe: primul om eliberat ar fi antrenat cu sine eliberarea întregii specii umane. Existența unui unic Spirit universal ar fi exclus existența

434. *Ibidem*, pp. 25-26.

435. Cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 197.

concomitentă a altor “spirite eliberate” și a “spiritelor aservite”. Mai mult decât atât, în această situație, nici moartea, nici viața, nici diversitatea de sexe și de acțiuni etc. nu ar mai fi putut coexista⁴³⁶.

După cum spuneam, materia primordială (*prakṛti*) este la fel de reală și eternă ca și spiritul (*purusha*); cu toate acestea, în contrast cu *purusha*, *prakṛti* este permanent dinamică și creatoare. Deși perfect omogenă, materia primordială posedă, totuși, trei modalități de existență (*guṇa*): a) *sattva* – ca lumină și înțelepciune; b) *rajas* – ca energie motrice și activitate mentală; c) *tamas* – ca inerție și obscuritate psihomentală. Toate aceste trei modalități de expresie a *prakṛti* au, prin urmare, un dublu caracter: pe de o parte, obiectiv, întrucât ele se constituie în fenomene ale luminii exterioare și, pe de altă parte, subiectiv, fiindcă susțin, alimentează și condiționează fluxul psihomental⁴³⁷.

După ce depășește starea sa primordială de echilibru perfect (*aliṅga, avyakta*) și capătă calificative determinate de “instinctul său teleologic”, materia originară (*prakṛti*) apare sub forma unei mase energetice (*mahat*, “cel mare”)⁴³⁸. Prinsă în procesul evoluției (*pariṣāma*), ea se transferă din simpla ipostază de masă energetică (*mahat*) în cea de masă unitară apercceptivă (*ahaṅkāra*), lipsită totuși de o experiență “personală”, dar având conștiința propriului “eu” (*aḥam* - “eu”). Având ca fundament această masă apercceptivă, “evoluția” (*pariṣāma*) cunoaște două direcții opuse: una conduce spre lumea fenomenală obiectivă, pe când cealaltă spre cea fenomenală subiectivă, adică lumea sensibilă și psihomentală. Masa unitară apercceptivă (*ahaṅkāra*) se transformă,

436. Vezi M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 38.

437. Idem, *Istoria credințelor...*, II, p. 56.

438. Vezi *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 61: “*prakṛti* este starea de echilibru dintre *sattva*, *rajas* și *tamas*. Din *prakṛti* provine *mahat*; din *mahat*, *ahaṅkāra*; din *ahaṅkāra*, cele cinci *tanmātra* și cele două serii de organe senzoriale; din *tanmātra* provin *śūlabhūtāni* (elemente materiale, molecule)”. De fapt, *Sāṃkhya-kārikā* sintetizează toate formele, toate procesele de manifestare “cosmică”. Cf. *Sāṃkhya-Sūtra*, I, 129; II, 10, 15; *Sāṃkhya-kārikā*, 3, 40, 56 etc.; apud M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 50, n.4.

practic, calitativ în funcție de dominația uneia sau alteia dintre cele trei modalități de exprimare a materiei primordiale (*prakṛti*)⁴³⁹.

Este limpede că, asemenea tuturor celorlalte sisteme indiene, *Sāṃkhya* acordă o importanță deosebită *principiului individuației prin "conștiința de sine"*. Din această perspectivă, creația lumii nu este altceva decât un act cvasi "psihic". Fenomenele obiective și psihofiziologice au o origine comună, ceea ce le distinge fiind doar formula *gunelor*, a modalităților lor de existență și exprimare. Astfel, *satva* - lumina și înțelepciunea predomină în fenomenele psihomentele, *rajas* - energia motrice și activitatea mentală în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitatea senzorială etc.), în vreme ce fenomenele lumii materiale sunt rezultatele din ce în ce mai dense și inerte ale lui *tamas* (atomii, organismele vegetale și animale etc.)⁴⁴⁰. Împărtășind o asemenea concepție fiziologică, *Sāṃkhya* apreciază că orice experiență psihică este, de fapt, un simplu proces "mental". Viziunea aceasta are consecințe și în plan moral: de pildă, bunătatea nu este o calitate a spiritului, ci o "purificare" a "materiei subtile" reprezentată de conștiință. Cele trei modalități de existență și manifestare a materiei primordiale (*prakṛti*) penetrează întregul cosmos și presupune o simpatie organică între om și univers. De aici rezultă că, așa cum subliniază *Mircea Eliade*⁴⁴¹, diferența dintre om și Cosmos nu este decât o diferență de grad, nu de esență.

Atunci când încercăm să analizăm semnificația noțiunii de evoluție (*pariṇāma*), suntem ușor tentați să o interpretăm pe linia evoluționismului modern. Aceasta este o mare eroare, fiindcă *pariṇāma* presupune dezvoltarea a ceea ce există virtual în masa energetică (*mahat*) amintită. Prin urmare, potrivit *Sāṃkhya*, nu avem de a face nici pe departe cu o creație în accepțiunea cosmogoniilor clasice, nici cu realizarea unor noi tipuri de existență, ci este vorba pur

și simplu de actualizarea manifestată a unor potențialități existente deja în materia primordială (*prakṛti*), în ipostaza acesteia de masă energetică vie - *mahat*. A încerca să asimilăm "evoluția" din *Sāṃkhya* evoluționismului modern ar însemna să comitem o mare confuzie. Filosofia *Sāṃkhya* subliniază că nici o formă nouă nu depășește posibilitățile de existență aflate deja în univers. În viziunea *Sāṃkhya*, nimic nu se creează, în sensul obișnuit al cuvântului; creația există din veșnicie și nu va fi distrusă niciodată, ci își va recăpăta echilibrul ei absolut inițial, în urma mării resorbții finale - *mahāpralaya*, restabilindu-se totodată *dharma* cosmică⁴⁴².

Acest tip de "evoluție" *sui generis* se justifică printr-o teorie a cauzalității la fel de *sui generis*, specifică *Sāṃkhya*. Potrivit acesteia, între cauză și efect există totdeauna o relație reală și determinată. *Mircea Eliade*⁴⁴³ subliniază că orice efect există potențialmente în cauză, întrucât altfel n-ar fi probabilă o *relație* între existență și non-existență, între ființă și ne-ființă, între *absență* și *actualitate*. Este vorba exact de ceea ce remarca *Īśvara Krishna*⁴⁴⁴, și anume că tot ceea ce realizează o cauză nu este altceva decât manifestarea efectului preexistent. Acest fapt este foarte frumos ilustrat într-un alt text *Sāṃkhya*: "La fel cum statuia, deja existentă în blocul de piatră, este doar dezvăluită de către sculptor, tot așa și actualitatea cauzală nu face decât să dea naștere acțiunii prin care un efect se manifestă, dând iluzia că el nu există decât în clipa de față"⁴⁴⁵.

442. *Idem*, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 29-30.

443. *Ibidem*, p. 30.

444. *Sāṃkhya-kārikā*, 14-16: "Cel Nemanifestat este dovedit, deoarece cauza conține în natura ei calitățile efectului. Există o cauză nemanifestată, deoarece există criteriu de măsură a diferențelor, deoarece există conexiune, deoarece punerea în mișcare [provine] din energie, deoarece cauza se separă de efect, deoarece el (sc. Cel Nemanifestat) (*buddhi*) nu se separă de Cel care are toate formele; acesta acționează prin [fiecare dintre] cele trei tendințe (*sattva*, *rajas* și *tamas*, n.n.) și prin totalitatea [lor], precum apa prin transformarea rezultată din diferențele bazate pe cumpănirea dintre Tendințe".

445. *Sāṃkhya-Pravavānāśya*, I, 120.

439. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 28-29.

440. Cf. *Yoga-Sūtra*, II, 15, 19; apud M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 57.

441. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 57.

Lumea, așa cum o vedem și o percepem noi, prezintă un număr extraordinar de mare de structuri și forme distincte. Prin urmare, ea este compusă, ci nu simplă. *Sāṃkhya* face din această complexitate morfologică a cosmosului un argument metafizic, pentru că întotdeauna ceea ce este compus există pentru un altul⁴⁴⁶, adică are un *caracter teleologic*. Astfel, creația, în ansamblul ei, are un caracter teleologic, având în ultimă instanță misiunea de a servi Spiritului universal (*purusha*), "administratorului" ei suprem. Este cea mai evidentă dovadă a existenței lui *Purusha*. Deși acesta este mascat de iluziile și confuziile creației cosmice, materia primordială (*prakṛti*) este activată de "instinctul teleologic" impregnat ei, tinzând și contribuind, în totalitatea ei, spre eliberarea lui *purusha*⁴⁴⁷.

Este evident că, dincolo de toate aceste speculații, opoziția dintre *Purusha-prakṛti* din *Sāṃkhya* ne amintește de dualismul iranian al celor două principii contrare, reprezentate de Bine și Rău (*Ahura Mazda - Angra Mainyu*)⁴⁴⁸. Opoziția aceasta Bine - Rău din mitologia iraniană nu este altceva decât unul din feluritele exemple de diade și polarități (cosmice, sociale, religioase) care asigurau alternanța ritmică a vieții și lumii. Mai precis, tipul acesta de dualism Bine-Rău nu era la început decât una dintre diferitele formule prin care erau exprimate aspectele antitetice, dar complementare, ale realității care ne înconjoară și în care trăim: ziua-noaptea; bărbat-femeie; viață-moarte; fecunditate-fertilitate; sănătate-boală etc. Ca atare, Binele și Răul făceau parte din același ritm cosmic, ca și în cazul *Purusha-prakṛti*. Gândirea chineză a surprins și ea acest antagonism constructiv în alternanța celor două principii *yang* (masculin) și *yin* (feminin)⁴⁴⁹.

446. Cf. *Sāṃkhya-kārikā*, 17: "Precum un pat alcătuit din mai multe părți (lemn, pernă, acoperămintă etc.) servește pentru ca cineva să doarmă în el, așa și trupul, compus din cele douăzeci și patru de Principii, este în slujba Spiritului".

447. Cf. *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 47: "De la *Brahman* până la ultimul firicel de iarbă, Creația este în folosul spiritului pentru ca el să atingă cunoașterea supremă"; M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II.

448. Cf. mai pe larg N. Achimescu, *op. cit.*, pp. 219 sq.

449. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 238; cf. mai pe larg, *ibidem*, pp. 20-25.

În viziunea tuturor sistemelor indiene post-vedice, deprecierea sau degradarea vieții cosmice și individuale se datorează iluziei (*māyā*) omului. Încă din perioada upanișadică, gândirea indiană refuză, pur și simplu, lumea *așa cum este*, considerând-o efemeră, dureroasă și iluzorie. Se susține, totuși, că o asemenea concepție nu conduce nici la nihilism, nici la pesimism, întrucât înțeleptul indian refuză *această* lume și devalorizează *această* viață, fiindcă el intuiește că, dincolo de devenire, de temporalitate, de suferință (*dukkha*), există *altceva*⁴⁵⁰, există Absolutul după care tinde.

Textele sacre indiene, inclusiv *Sāṃkhya*, identifică sursa "prizonieratului" spiritului și implicit cauza tuturor suferințelor în solidaritatea omului cu lumea înconjurătoare, cu cosmosul, în participarea sa directă sau indirectă, conștientă sau inconștientă, activă sau pasivă, la Natură (*prakṛti*), ceea ce atrage după sine participarea sa la o Natură și o viață *profană*, la un proces continuu de desacralizare a existenței în general. Acest lucru presupune că eliberarea omului înseamnă, în primul rând, desolidarizarea de cosmos și de viața profană, pe care singur și-a asumat-o. Numai astfel viața sa va fi resacralizată și va reuși să nu mai fie propriul său "prizonier".

Cu toate acestea, cosmosul, viața aceasta profană au o funcție dublă, prezentând și un aspect pozitiv: pe de o parte, îl transferă pe om spre suferință și, datorită legii karmice, îl supune ciclului nesfârșit al reîncarnărilor (*saṃsāra*), iar pe de altă parte (și acesta este aspectul pozitiv), îl ajută implicit să încerce să-și caute eliberarea (*mokṣa*, *mukti*). Este foarte adevărat că orice experiență umană, indiferent de natura acesteia, produce suferință⁴⁵¹. Deși conștient de caracterul universal al acesteia, înțeleptul indian, după cum spuneam, nu manifestă nici pe departe o atitudine pesimistă, el nu se resemnează.

450. Idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 20-21.

451. "Corpul este durere, fiindcă este lăcașul durerii; simțurile, obiectele, percepțiile sunt suferință, deoarece conduc la suferință; plăcerea însăși este suferință, fiindcă este urmată de suferință"; Anirudha, *Sāṃkhya-Sūtra*, II, 1; apud M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 22.

Conștientizarea suferinței ca o lege a existenței nu conduce la disperare, ci dimpotrivă se constituie în premisa eliberării de aceasta. Ea îl conduce pe ascet și înțelept la concluzia că singura modalitate de a ieși din această situație o reprezintă retrăgerea din lume, renunțarea la orice bunuri și orgolii inufile, izolarea totală. În plus, înțeleptul este conștient de faptul că nu suferă doar el, că durerea are o dimensiune cosmică, că ea este o modalitate ontologică la care este supusă întreaga existență: acesteia trebuie să se supună atât zeii cât și cele mai infime insecte, pentru simplul motiv că există în timp. S-ar putea chiar spune că, în comparație cu zeii și celelalte ființe vii, omul are un statut privilegiat, în sensul că are posibilitatea de a-și depăși condiția, de a abolii suferința și de a accede la eliberare. Prin urmare, deși este universală, suferința nu este niciodată definitivă⁴⁵².

Pentru adeptul *Sāṃkhya*, calea spre eliberare are un singur sens: cunoașterea reală a spiritului⁴⁵³. Și prima etapă în realizarea acestei cunoașteri eliberatoare rezidă în negarea ideii că spiritul ar poseda atribute. Acest lucru presupune, în fapt, negarea suferinței în ceea ce îl privește, a o considera ca pe un fapt obiectiv, exterior spiritului, lipsit de valoare și de sens, întrucât orice valorizare și semnificație nu este decât produsul intelectului (*buddhi*), în încercarea sa de a-l reflecta pe *puruṣa*. Când înțeleptul îl cunoaște realmente pe *puruṣa*, toate valorile sunt anihilate; în acest caz, durerea nu mai este asimilată durerii, nici non-durerii ci este evaluată ca un simplu fapt, care deși este receptat ca suferință, își pierde totuși valoarea, sensul. În momentul în care cineva a înțeles că *puruṣa* este liber, etern și inactiv, tot ceea ce i se întâmplă (dureri, sentimente, gânduri etc.) nu-i mai aparține. În fond, durerea este un fenomen cosmic, iar omul o suportă sau contribuie la continuitatea ei doar în măsura în care acceptă în mod benevol să rămână pe mai departe prizonierul propriilor sale iluzii⁴⁵⁴.

452. M. Eliade, *ibidem*, *ibidem*.

453. Cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, VII, 1, 3; *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 22-23.

454. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 34-35; idem, *Istoria credințelor...*, II, p. 59.

Cunoașterea postulată de *Sāṃkhya* este o cunoaștere metafizică⁴⁵⁵, este o “trezire” care descoperă instantaneu esența Sinelui, realitatea ultimă; ea nu se dobândește prin experiență, ci este a autorevelație bruscă. Nimic divin nu intervine aici, pentru că *Sāṃkhya* neagă existența lui Dumnezeu. Tot la fel, nici un fel de rituri sau practici religioase nu prezintă nici o valoare în dobândirea unei asemenea cunoașteri și implicit a eliberării⁴⁵⁶, pentru că acestea implică dorințe și efort, conducând la nașterea unei noi forțe karmice⁴⁵⁷.

Desigur, se pune problema felului în care se va derula în continuare viața unui asemenea “eliberat” prin cunoaștere, a unui *jīvan-mukta*, cum mai este denumit. El va continua să acționeze, pentru că mai este încă prizonierul potențialului karmic din existențele anterioare și cele deja acumulate înainte de autorevelație. Acest potențial cere să fie actualizat și consumat în conformitate cu legea karmică⁴⁵⁸. Dar, în fapt, el nu mai este subiectul acțiunilor sale, activitatea pe care o desfășoară nu-i mai aparține; ea se derulează automat, mecanic și dezinteresat, întrucât “autorul” ei nu-i mai urmărește rezultatele, “fructul”. Prin urmare, în momentul în care cel “eliberat” acționează, el nu mai are conștiința lui “eu acționez”, ci a lui “se acționează”, la modul cel mai natural posibil. *Jīvan-mukta* poate acționa când dorește și cum dorește; el nu se va mai teme de nimic, întrucât faptele pe care le săvârșește nu-i mai aparțin, ele nu mai au consecințe pentru el și, ca atare, nici limite. El nu mai este prizonierul lor și, drept urmare, își poate permite orice, indiferent în ce domeniu de activitate. Aceasta, pentru că autorul acțiunilor “sale” nu mai este el, ca “sine”, ci un simplu instrument impersonal, un fel de “regizor” intermediar angajat în epuizarea ultimelor efecte karmice acumulate de-a lungul timpului. În clipa morții, când toate “potențialele” amintite au fost

455. *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 23.

456. *Ibidem*, III, 26.

457. *Ibidem*, I, 84-85; M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 35-36.

458. Cf. *Sāṃkhya-kārikā*, 67; *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 82.

consumate, când își părăsește propriul trup, spiritul (*purusha*) este "eliberat" pentru totdeauna⁴⁵⁹.

4.5.4. Yoga

4.5.4.1. Origini și tipuri Yoga

Alături de celebra "mistică a cunoașterii" din literatura upanișadică, un rol deosebit de important în spiritualitatea indiană îl joacă "mistica exercițiului", "mistica voinței creatoare" sau psihotehnica *Yoga*⁴⁶⁰. Primele referiri precise la tehnicile *Yoga* apar încă din textele brahmanice și, ulterior, în *Upanișade* și în *Mahābhārata*. Dar încă în *Vede* ni se vorbește de anumiți asceți și extatici, care stăpâneau o serie de tehnici parayoghine și dispuneau de tot felul de "puteri miraculoase" (*siddhi*)⁴⁶¹.

459. *Sāṃkhya-kārikā*, 68; M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 39; idem, *Istoria credințelor...*, II, p. 60.

460. Etimologic, termenul atât de vehiculat, *yoga*, provine din rădăcina *yuj*, "a lega laolaltă", "a ține strâns", "a înhăma", "a pune la jug", care se constituie și în etimonul originar al latinescului *jungere*, *jugum*, al englezescului *yoke* etc. Noțiunea *yoga* desemnează în genere orice *tehnică de asceză*, orice *tehnică de meditație*, care presupune un efort îndelungat și se constituie într-un anume "jug" pe care practicantul și-l autoasumă. Firește, asemenea asceze și meditații au fost valorificate în mod diferit de-a lungul istoriei de către multele curente de gândire și mișcări mistice indiene. După cum vom vedea mai departe, există un sistem *Yoga* clasic, redactat de către *Patañjali* în cunoscutul său tratat *Yoga-Sūtra*, și acesta se constituie pentru totdeauna în fundamentul tuturor celorlalte tipuri de *Yoga*. Totuși, pe lângă această *Yoga* "clasică", există multe alte tipuri "populare" de *Yoga*, nesistematice; de asemenea, există nenumărate forme nebrahmanice de *Yoga* (aparținând budiștilor, jainiștilor), ca și tipuri de *Yoga* având o structură "magică" și altele de structură "mistică" etc. Vezi M. Eliade, *Yoga. nemurire și libertate*, p. 16.

461. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 61. Jean Filliozat este de părere că *Yoga* nu constituie, așa cum s-a vrut, o tehnică datând din timpurile protoistorice și aparținând unui fond șamanic imemorial. De această părere este, de pildă, Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 153. Dimpotrivă, pentru Filliozat, practicile șamanice nu au decât similitudini foarte îndepărtate cu antrenamentul specific pentru controlul trupului și spiritului, antrenament care, el singur, este denumit *Yoga*. Poziția șezând a unei divinități reprezentate pe sigilii din civilizația protoistorică indiană și databilă,

Însă, paralel cu această *Yoga* presistematică și panindiană, se formulează o *Yoga-darśana*, *Yoga* "clasică", așa cum a fost ea redactată mai târziu de către legendarul *Patañjali*⁴⁶² în tratatul *Yoga-Sūtra*⁴⁶³. *Patañjali* recunoaște că el nu este nici creatorul "filosofiei" *Yoga*, nici inventatorul tehnicilor yoghine. El însuși mărturisește că nu face, în definitiv, decât să revizuiască și să publice tradițiile doctrinare și tehnice referitoare la *Yoga*. Într-adevăr, asceții și misticii indieni cunoșteau cu mult înainte de el practicile *Yoga*. Dintre rețetele tehnice conservate de tradiție, *Patañjali* le-a consemnat doar pe acelea credibile prin însăși istoria îndelungată pe care o parcurseseră. De asemenea, din punct de vedere teoretic și metafizic, contribuția lui *Patañjali* la aceste tehnici este una minimă. El nu face decât să reia, în liniile sale mari, filosofia *Sāṃkhya* "pe care o subordonează unui teism destul de superficial, exaltând valoarea practică a meditației"⁴⁶⁴.

Patañjali își însușește aproape în întregime dialectica *Sāṃkhya*, dar, în opinia sa, cunoașterea metafizică singură nu-l poate conduce pe om la eliberarea finală. Gnoza nu are alt rol decât să pregătească terenul în vederea eliberării (*mokṣa*). Însă, adevărata eliberare poate fi realizată doar cu ajutorul unei tehnici ascetice și a

cu probabilitate, din mileniul al II-lea î.d.Hr. și care sugera o postură (*āsana*) *Yoga*, nu este, nici pe departe, o postură codificată din tehnica *Yoga*, ci se întâlnește absolut independent de aceasta. Vezi J. Filliozat, *op. cit.*, p. 83.

462. Există puține informații despre *Patañjali* însuși, iar cele mai multe dintre cele care există sunt legendare și contradictorii. De pildă, el este identificat, pe de o parte, cu distinsul gramatician, numit tot *Patañjali*, autorul așa-numitului "Marele Comentariu" (*Mahābhāṣya*) la "Glosa critică" (*Vārtika*) asupra gramaticii sanscrite a lui *Pāṇini*. Pe de altă parte, el e privit ca o reîncarnare a regelui-șarpe *Śeṣa*, cel ce înconjoară și devine suportul Universului sub forma Oceanului Cosmic. De asemenea, cercetătorii occidentali oscilează în a stabili data exactă când acesta a trăit, pendulând între secolele II î.d.Hr. - V d.Hr. Cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 195; M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 61.

463. Cf. *Patañjali, Yoga-Sūtra*, trad. din limba sanscrită de C. Făgețean, comentariu de Gh. Jurj, ed. realizată de Titi Tudorancea, Societatea Informația SRL, București, 1993.

464. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 18.

unei metode contemplative, adică prin *Yoga*. Scopul *Yogăi*, ca și cel al *Sāṅkhya*, este suprimarea conștiinței normale în favoarea unei conștiințe calitativ diferite, care să poată penetra în mod deplin adevărul metafizic. Spre deosebire de *Sāṅkhya*, însă, *Yoga* propune suprimarea conștiinței cotidiene, normale, printr-o tehnică fiziologică, în raport cu care tehnica strict psihologică este subsidiară. În momentul în care *Patañjali* definește *Yoga* ca o “suprimare a stărilor de conștiință”⁴⁶⁵, aceasta înseamnă că tehnica yoghinică presupune, în consecință, cunoașterea experimentală a tuturor “stărilor” care “agită” o “conștiință” normală, profană, neiluminată.

Fundamentală pentru *Yoga* nu este numai latura sa practică, ci și structura sa inițiatică. De aceea, *Yoga* nu poate fi însușită în particular, de unul singur, ci totdeauna sub îndrumarea unui maestru (*guru*). De altfel, trebuie remarcat faptul că, în India, și celelalte “sisteme filosofice” (*darśanas*), ca orice cunoștințe sau meserii tradiționale, sunt predate de către maeștri, fiind în această privință niște “inițieri”: de multe milenii, ele se transmit pe cale orală, având un caracter absolut “confidențial”. În cazul *Yoga*, însă, caracterul inițiatic este și mai evident, după cum arată *Mircea Eliade*⁴⁶⁶, întrucât, la fel ca și în cazul celorlalte tipuri de inițiere religioasă, discipolul yoghin debutează prin abandonul lumii profane (familie, societate etc.) și, îndrumat de *guru*, încearcă să depășească etapizat comportamentele și valorile proprii condiției umane. Practic, yoghinul își dorește să “moară față de această viață”, pentru a renaște la un alt mod de existență, la un alt mod de a fi, pe care-l dobândește prin eliberare. *Re-nașterea* inițiatică este desemnată în toate formele *Yoga* ca fiind accesul la un nou mod de existență, *neprofan*, metafizic și indescriptibil, pe care școlile indiene îl exprimă sub diferite nume: *mokṣa*, *Nirvāṇa*, *asaṃskṛta* etc.

465. *Yoga-Sūtra*, I, 2: “La început, ceea ce este de suprimat este fluxul continuu de gândire, sentimente, reprezentări ce dispersează conștiința. După suprimarea acestora, se blochează oscilația între obiectul de concentrare și reprezentările parazitare”.

466. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 17.

Această doctrină *Yoga* a devenit fundamentul tehnicii de meditație în sine atât în jainism, cât și în budism și hinduism. În funcție de accentele pe care le capătă acest sistem psihotehnic, s-au conturat mai multe forme *Yoga*, toate având același fundament comun. Astfel, se poate vorbi de un *Hatha-Yoga* (“*Yoga* agresiv, dur”), care cultivă exercițiile fizice și a creat un întreg sistem fiziologic, de un *Bhakti-Yoga* (“*Yoga* devoțional”), care pune un accent preponderent pe iubirea devoțională față de un Dumnezeu (*Īśvara*) personal, de un *Mantra-Yoga*, care accentuează invocarea numelui divin, de un *Karma-Yoga*, care se fundamentează pe fapta morală, de un *Jñāna-Yoga*, care se concentrează pe experiența mistică, de un *Rāja-Yoga* (“*Yoga* regal”), care corelează *Bhakti*, *Karma* și *Jñāna-Yoga* și acordă o atenție deosebită meditației. În fine, există și o formă de *Layakriyā-Yoga* (“realizarea unirii”), care își propune unirea mistică dintre eu-l individual (*jīva*) și Sinele divin universal (*ātman*) prin actul sexual.

4.5.4.2. Treptele *Yoga*

În viziunea lui *Patañjali*, tehnica *Yoga* presupune însușirea mai multor categorii de practici fiziologice și exerciții spirituale (*aṅga*, “membre”), absolut necesare în vederea realizării concentrării supreme, *samādhi*. Aceste “membre” ale *Yogăi* reprezintă în același timp o serie de tehnici și etape sau trepte ale itinerariului ascetic spiritual al cărui scop este eliberarea finală. Acestea sunt următoarele: a. înfrânările (*yama*); b. disciplinele (*niyama*); c. atitudinile și pozițiile trupului (*āsana*); d. disciplinarea respirației (*prāṇāyāma*); e. deconectarea simțurilor de la lumea exterioară (*pratyāhāra*); f. concentrarea (*dhāraṇā*); g. meditația (*dhyāna*); h. contemplația (*samādhi*)⁴⁶⁷.

a. *Yama* (“înfrânările”) vizează cele cinci comandamente morale absolut indispensabile pentru ascetul care și-a propus să atingă eliberarea încă din timpul acestei existențe. Primul dintre acestea este

467. Cf. mai pe larg *Yoga-Sūtra*, II, 29 sq.

ahimsa ("să nu ucizi"). El semnifică non-violența asupra nici unei creaturi prin nici un mijloc și niciodată. Al doilea este *satya* ("să nu minți") și constă în a-ți pune în acord cuvântul și gândirea cu faptele. Cuvântul și gândul trebuie să corespundă totdeauna cu ceea ce a fost văzut, auzit sau dedus. Un alt comandament este *asteya* ("să nu furi") și are în vedere pe cei care își însușesc în mod ilegal bunuri care aparțin altcuiva. Abținerea de la furt (*asteya*) constă în anihilarea oricărei dorințe de a fura. Al patrulea comandament moral este *brahmacarya* ("abstinența sexuală") și are drept scop conservarea forței generatoare, a energiei nervoase. *Yoga* acordă o importanță deosebită "forțelor secrete ale facultății generatoare" care, atunci când sunt consumate, epuizează cea mai prețioasă energie, slăbesc capacitatea cerebrală și fac concentrarea dificilă; dacă, dimpotrivă, sunt dominate și "înfrânate", ele facilitează contemplația (*samādhi*). În același timp, trebuie subliniat că abstinența sexuală nu înseamnă doar privarea de acte sexuale, ci și anihilarea oricărei forme de tentajie carnală. Instinctul nu trebuie să rămână subteran, difuz în subconștient, nici să fie "sublimat", ci pur și simplu anihilat, "dezrădăcinat" din conștiință și simțuri. În fine, ultimul act de "înfrânare" este *aparigraha* ("să nu fii avar"). Aceasta înseamnă să nu-ți însușești niciodată nimic din ceea ce nu-ți aparține și este o consecință a înțelegerii "păcatului" ce constă în atașamentul față de bunuri și a prejudiciului produs de acumularea, conservarea sau distrugerea bunurilor⁴⁶⁸. Este foarte important de reținut, însă, că toate aceste înfrânări (*yama*) nu procură o stare yogică, ci doar o stare "purificată", superioară celei profane.

b. *Niyama*.

Paralele cu aceste "înfrânări" (*yama*), yoghinul trebuie să practice *niyama*⁴⁶⁹, adică o serie de "discipline" corporale și psihice.

468. *Yoga-Sūtra*, II, 30; cf. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 52-53.

469. "*Niyama* (de la rădăcina *ni-yam* – a fixa, a stabili, a reglementa) cuprinde regulile ce ordonează viața interioară a practicantului, prescripții ce trebuiesc urmate pentru a înlătura impuritățile Eului. După fire și *karma*, practicantii preferă una sau alta dintre cele cinci *niyama*, cea care li se potrivește cel mai bine și spre care au

Aceste "discipline" constau în "puritatea" (*śauca*), "mulțumirea" sau "împăcarea" (*santoṣa*), "asceza" (*tapas*), "cunoașterea de sine" (*svādhyāya*) și dăruirea totală Stăpânului Divin (*Īśvara, Īśvara-praṇidhānāni*)⁴⁷⁰. Purificare (*śauca*) înseamnă, de fapt, curățirea interioară a organelor; în acest fel, reziduurile alimentare și toxinele sunt prompt eliminate printr-o serie de "purgații" artificiale, asupra cărora insistă mai ales *Hatha-Yoga*, adică *Yoga* care se ocupă exclusiv de fiziologie și de "fiziologia subtilă". *Vyāsa* precizează, de asemenea, că *śauca* implică totodată purificarea spiritului⁴⁷¹.

c. *Āsana*

Yoga propriu-zisă debutează începând cu cel de-al treilea "membru" (*yogāṅga*), cu a treia treaptă dintre cele opt descrise de către *Patañjali*. Această a treia treaptă este *āsana*, desemnând binecunoscuta "poziție-lotus"⁴⁷², definită în *Yoga-Sūtra* ca fiind "stabilă și agreabilă" (*sthīrasukham*)⁴⁷³. Învățată de la un *guru*, ci nu din cărți, ea conferă trupului o stabilitate rigidă și reduce în același timp la minimum efortul fizic. Firește, la început, această poziție este foarte incomodă, chiar insuportabilă, însă în urma unui antrenament prelungit dispare senzația iritantă de oboseală, de surescitare nervoasă a anumitor părți ale corpului, se reglează procesele fiziologice, permițându-se atenției să se concentreze exclusiv asupra substratului fluid al conștiinței.

înclinații naturale. Fiecare om are dreptul să-și aleagă drumul spiritual, după cum crede, totuși este preferabil – cel puțin până la maturizarea spirituală – să fie practicate toate cele cinci *niyama*, atât pentru acțiunea lor cumulativă cât și pentru a dezvolta *simțul practicării*, al necesității faptei pe drumul ce duce spre Sine"; *Yoga-Sūtra*, II, 32.

470. *Ibidem*, *ibidem*.

471. *Yoga-Sūtra*, II, 32.

472. Tratatul *Gheraṇḍa-Samhitā* descrie, însă, treizeci și două de asemenea poziții. Cea mai facilă și mai accesibilă dintre acestea este *pādmāsana*: "Puneți piciorul drept pe coapsa stângă și în același fel piciorul stâng pe coapsa dreaptă; încrucișați mâinile la spate și apucați călcăile (mâna dreaptă pe călcăiul drept și mâna stângă pe călcăiul stâng). Apăsați bărbia pe piept și fixați-vă privirea asupra vârfului nasului"; *Gheraṇḍa-Samhitā*, II, 8.

473. *Yoga-Sūtra*, II 46.

În acest mod se obține o anumită “neutralitate” a simțurilor; conștiința nu mai este afectată de prezența propriului trup și de lumea exterioară. În acest moment survine izolarea conștiinței, în sensul că legăturile de comunicare cu propria activitate senzorială au început să fie anihilate⁴⁷⁴.

În fond, *āsana* este primul pas în scopul abolirii modalităților specifice existenței umane. După cum am arătat, la nivelul trupului, *āsana* este o concentrare într-un singur punct; ea pune capăt astfel mobilității și disponibilității corpului, reducând multitudinea pozițiilor posibile la o singură postură, imobilă, sacră. Practic, toate tehnicile yoghinice se conciliază în acest punct, întrucât toate laolaltă manifestă această tendință de “unificare” și “totalizare”, propunându-și ca scop abolirea condiției umane obișnuite, rezultantă a refuzului de a ceda înclinațiilor naturale.

Foarte mulți practicanți *Yoga* susțin că multiplele poziții *Yoga* ar fortifica trupul și ar avea funcții terapeutice. De pildă, *Uthita pādmāsana* ar conferi viziuni supranaturale și ar vindeca anumite afecțiuni ale căilor respiratorii; *supta pādmāsana* ar vindeca diferite afecțiuni ale organelor digestive; *bhadra-āsana* ar conferi forțe proaspete spiritului; *yoga-āsana* ar elimina insomniile; *sūrya-bhleda-āsana* ar vindeca afecțiunile oftalmologice; *dhastrica-āsana* ar regulariza temperatura corpului, ar înlătura febra, ar stimula digestia și ar purifica sângele; *gupta arga-āsana* ar vindeca impotența; *manauka-āsana* ar face trupul invizibil etc. În ciuda tuturor acestor pretenții, medicina modernă rămâne foarte rezervată față de preținsele efecte terapeutice amintite mai sus. Pe de altă parte, trebuie reținut că există foarte mulți oameni în India, mai mult sau mai puțin avizați, care afirmă sus și tare că și-au redobândit sănătatea prin practici *Yoga*. Există chiar diferite centre *Yoga* care pretind că utilizează mijloace strict terapeutice, fără o conotație religioasă. Din păcate, unii yoghini împing până la imagini grotești “binefacerile” exercițiului *Yoga*: în multe locuri frecventate de turiști, yoghinii regizează, pur și simplu, “scene terapeutice” doar pentru a culege cei câțiva bănuți din partea unor vizitatori mai impresionați⁴⁷⁵.

474. Cf. *ibidem*, II, 48: “Yoghinul în *āsana* este așezat în centrul fără dimensiuni al Naturii sale, acolo unde nu există nici frig nici căldură, nici zi nici noapte, în apropierea imediată a Celui Nesfârșit”.

475. Vezi K. Klostermaier, *Hinduismul*, pp. 260-261.

d. *Prāṇāyāma*

Dacă *āsana* presupune refuzul de a ceda înclinațiilor naturale și implicit refuzul mobilității, *prāṇāyāma* ilustrează disciplinarea respirației, respectiv “refuzul” de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmic. În general, respirația omului obișnuit se realizează fie în funcție de împrejurări, fie în funcție de tensiunea psihomentală. Această aritmie are ca efect o imprevizibilă fluiditate psihică și, în consecință, instabilitatea și distribuția necontrolată a atenției. Desigur, poți și reușești să te concentrezi, poți deveni atent, dar trebuie să faci un efort în acest sens. Însă, din perspectiva doctrinei *Yoga*, orice efort presupune o exteriorizare, ceea ce contravine tehnicii în sine. De aceea, prin *prāṇāyāma*, se încearcă anihilarea efortului respirator: yoghinul trebuie să realizeze o respirație disciplinată, ritmată, tocmai pentru a uita de ea.

Încă din cele mai vechi timpuri, yoghinii susțin că există întotdeauna o relație strânsă între ritmul respirației și stările de conștiință⁴⁷⁶. Ritmându-și respirația și încetinind-o treptat, yoghinul penetrează și verifică experimental anumite stări de conștiință, care în stare de veghe, sunt inaccesibile, și în special stările de conștiință caracteristice somnului. Ritmul respirației în timpul somnului este mai lent decât în stare de veghe. Prin *prāṇāyāma*, yoghinul nu face altceva decât să realizeze ritmul respirator din timpul somnului și, astfel, să penetreze, lucid și conștient, stările mentale proprii somnului⁴⁷⁷.

Ritmul respirației se realizează printr-o armonizare a trei “momente”: inspirația (*pūraka*), reținerea aerului (*kumbhaka*) și expirația (*remka*). Acest control al suflului provoacă în mod voluntar suspendarea respirației ce se observă frecvent, realizată spontan, în

476. *Yoga-Sūtra*, I, 34: “Principiul de bază al acestei practici meditative este acela care afirmă că «controlând respirația se controlează mentalul», și despre aplicarea acestui principiu se vorbește aici. Fiind o asemenea legătură intimă între mental și respirație, mintea o urmează pe aceasta din urmă în ciclurile ei. La fiecare inspirație există o «ieșire în afară» a minții și la fiecare expirație o retragere «înăuntru» a ei”.

477. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, pp. 64-65; idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 58.

atenție și efort. Conform vechii teorii fiziologice despre ritmul respirației în tot trupul, controlul asupra circulației suflurilor în întreg organismul – ca agenți fundamentali ai oricăror activități organice – presupune controlarea întregii individualități psihice întrupate⁴⁷⁸.

Prāpa juca un rol deosebit de important chiar în perioada vedică și upanișadică. Era considerată “sursa vieții”, care pătrunde în întreg trupul, fiind identificată uneori chiar cu sinele (*ātman*); toate mișcările interioare ale corpului sunt atribuite mișcării *prāpa*. Din acest motiv, controlul asupra acestei forțe centrale a trupului reprezintă unul dintre țelurile principale ale oricărui yoghin. Este vorba de cea mai importantă forță de viață, utilizată de către yoghinii desăvârșiți împotriva degenerării fizice. Controlul absolut asupra respirației presupune, spun maeștrii *Yoga*, o diminuare a ritmului respirator, ajungându-se până acolo încât practicantul realizează chiar impercepția acestuia, deși spiritul este pe deplin conștient. După ce au atins această treaptă, afirmă ei, yoghinii respectivi pot fi îngropați pentru o perioadă de câteva zile sau chiar săptămâni, supraviețuind fără prea multe probleme. Secretul ar consta, în opinia acestora, în faptul că yoghinul respectiv își diminuează foarte mult necesitatea de oxigen, în sensul că prin concentrarea intensivă a spiritului se detașează de toate angoasele care favorizează consumul excesiv de oxigen. Pe parcursul “aventurii” sale subterestre, puținul aer care penetrează pământul îi este suficient. K. Klostermaier⁴⁷⁹ consemnează chiar cazul unui yoghin care ar fi acceptat să facă acest experiment în fața unei comisii de medici, să stea o perioadă de douăzeci și una de zile sub pământ și apoi o săptămână sub apă, fără a primi nici un fel de ajutor. După o perioadă atât de îndelungată de încercări, subliniază același autor, respectivul are nevoie de mult timp, pentru a redeveni pe deplin conștient, dar oricum n-au apărut nici un fel de afecțiuni fizice sau psihice secundare. S-au creat adevărate legende de-a lungul timpului legate de performanțele yoghinilor în materie de *prāṇāyāma*, dar medicina modernă nu le acordă nici un fel de credibilitate⁴⁸⁰.

478. J. Filliozat, *op. cit.*, pp. 84-85; M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 59.

479. K. Klostermaier, *Hinduismul*, pp. 262-263.

480. Vezi mai pe larg Fr. Staal, *Exploring Mysticism*, Penguin Books, London, 1975, p. 148.

e. *Pratyāhāra*

După cum afirmă *Patañjali* în *Yoga-Sūtra*⁴⁸¹, ceea ce trebuie să suprimă yoghinul în primul rând “este fluxul continuu de gânduri, sentimente, reprezentări ce dispersează conștiința. După suprimarea acestora, se blochează oscilația între obiectul de concentrare și reprezentările parazitare”. În concepția hindusă, mintea (*citta*) se află, prin însăși natura ei, într-o continuă agitație. În permanență, ea se transformă în formele obiectelor de care devine conștientă. Substanța ei subtilă asimilează formele și culorile a tot ceea ce îi conferă simțurile, imaginația, memoria și emoțiile. În consecință, ea posedă o capacitate remarcabilă de metamorfoză care nu cunoaște nici limite, nici repaus. Astfel, pentru a o controla pe deplin, yoghinul trebuie să stopeze absolut toate impulsurile senzoriale venite din exterior, ca și pe cele din interior: amintiri, pasiuni emoționale și imaginative.

Același *Patañjali*⁴⁸² susține că, prin intermediul disciplinării respirației (*prāṇāyāma*), “vălul” (*avarāṇa*) tenebrelor, acela care “stă în calea luminii” (*prakāśa*) dispăre, în sensul că mintea (*citta*) devine capabilă (*yogyata*) de concentrare (*dhāraṇa*). În acest fel, yoghinul își poate verifica consecvent calitatea concentrării prin introvertirea simțurilor (*pratyāhāra*)⁴⁸³. Chiar dacă simțurile nu mai sunt canalizate spre lumea exterioară, activitatea lor fiind anihilată, totuși mintea nu-și

481. *Yoga-Sūtra*, I, 2.

482. *Ibidem*, II, 52, 53.

483. Această noțiune este tradusă, în genere, prin “retragerea simțurilor” sau “abstragere”, dar și prin “facultatea de a elibera activitatea senzorială de sub influența actelor exterioare”. Vezi M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 68; cf. în această privință și *Katha-Upaniṣad*, I, 3, 20-21, II, 3, 7-8 și mai ales II, 3, 11: “Yoga este această stare de neclintire a simțurilor. Nimic nu te distrage atunci, căci *Yoga* este apariție și dispariție”. Prin urmare, *pratyāhāra* presupune că yoghinul traversează o serie de faze în timpul cărora obiectele interne și externe dispar, determinând apariția lui *Purusha*, și de faze inverse, când respectivul revine la un nivel obișnuit de experiență. Este vorba, deci, de o oscilare a nivelurilor de conștiință, care merg de la experiența obișnuită la experiența supremă a contopirii cu Absolutul; cf. M. Biarreau, *Hinduismul*, p. 126.

pierde proprietatea de a avea reprezentări senzoriale. Când dorește să intre în contact cu un obiect exterior, mintea (*citta*) nu se folosește de percepția senzorială, ci îl poate cunoaște prin puterile proprii de care dispune. Este vorba de o cunoaștere directă prin contemplație, care, din punctul de vedere *Yoga*, este mai reală decât cunoașterea normală, fie ea rațională sau senzorială. Yoghinul intră în contact cu realitatea printr-un tip de "înțelepciune" (*prajñā*), de gnoză, cunoscând "toate lucrurile, așa cum sunt ele"⁴⁸⁴. Din acest moment, ascetul yoghin nu mai este distras de simțuri, pentru că întreaga sa activitate senzorială și orice activitate în general a fost suspendată.

În viziunea sistemului *Yoga*, omul obișnuit nu poate dobândi această libertate, întrucât spiritul său este tot timpul "tulburat", tot timpul agresat de activitatea senzorială, de subconștient și de "atașamentul" său față de ceea ce se află în jurul său. În schimb, în urma anihilării stărilor psihomentale, intelectul sau mintea yoghinului dobândește o anume "autonomie" față de acestea. Totuși, această autonomie nu presupune și anihilarea "fenomenelor". Pentru că, deși realizează experiența detașării de fenomene, yoghinul continuă să le contemple. Mai precis, el nu le mai cunoaște ca până aci prin intermediul formelor (*rūpa*) și al stărilor mentale (*cittavṛtti*), ci contemplă pur și simplu, direct, esența (*tattva*) tuturor obiectelor⁴⁸⁵. Nu le mai contactează senzorial, ci le percepe mistic.

f. *Dhāraṇā*

Deși este consemnată în *Yoga-Sūtra* ca a șasea treaptă *Yoga*, *dhāraṇā*⁴⁸⁶ este, de fapt, o *ekāgratā*, adică "fixarea într-un singur punct"⁴⁸⁷ și constituie punctul de pornire al meditației *Yoga*.

484. *Yoga Bhāṣya*, II, 45; apud M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 68.

485. Cf. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 68.

486. Termenul *dhāraṇā* provine din etimonul *dhṛ*, "a ține strâns".

487. *Yoga-Sūtra*, III, 1: "Prezența fizică a obiectului pe care se face concentrarea este – în acest stadiu – doar un pretext pentru legarea minții: mintea nu se sprijină pe obiect, ci pe ea însăși; obiectul e în întregime mental, *forma* pe care mintea o îmbracă pentru a se putea aduna".

Concentrarea are loc de obicei asupra centrului (*cakṛā*) ombilicului, în lotusul inimii, asupra porțiunii dintre sprâncene, vârfului nasului, asupra unui obiect luminos, asupra unui gând (adevăr metafizic) sau asupra lui *Īśvara* ("Domnul")⁴⁸⁸. Oricum, toți yoghinii sunt de acord că nu poate fi realizată nici un fel de concentrare fără ajutorul unui obiect asupra căruia să se fixeze gândul.

Concentrarea într-un singur punct (*ekāgratā*) are drept consecință eliminarea rapidă și conștientă a tuturor automatismelor mentale care stăpânesc și, practic, formează conștiința omului obișnuit. Căzând pradă "aventurilor" sale senzoriale, individul își petrece timpul lăsându-se copleșit de o multitudine de evenimente disparate și exterioare sieși. În permanență, simțurile sau subconștientul penetrează conștiința și aduc în fața acesteia obiecte care o domină și o modifică, potrivit formei și intensității lor.

Ekāgratā impune controlul asupra celor două surse ale fluxului mental, și anume activitatea senzorială (*indriya*) și cea a subconștientului (*saṃskāra*). Un asemenea control presupune capacitatea de a interveni, voluntar și prompt, în derularea celor două "provocări" mentale (*cittavṛtti*). Un yoghin poate realiza, când dorește acest lucru, discontinuitatea conștiinței, mai precis el poate în orice moment și oriunde să-și concentreze atenția asupra unui "singur punct", fiind insensibil la orice alt stimul senzorial sau mnemonic. Prin concentrarea "într-un singur punct", yoghinul dobândește o voință autentică, respectiv forța de a dirija un compartiment foarte important al activității psihosomatice⁴⁸⁹.

g. *Dhyāna*

Legat de meditația (*dhyāna*) de tip *Yoga*, Patañjali⁴⁹⁰ afirmă că în cadrul ei "conținutul mental (*pratyaya*) este unic și mintea curge *continuu* spre el". S-ar putea spune că în acest

488. *Ibidem*, I, 24, 36 etc.

489. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 51-52.

490. *Yoga-Sūtra*, III, 2.

moment accesul yoghinului spre conținutul mental nu mai este perceput de către acesta ca o apropiere “dinspre periferie spre centru”, ci ca o “pătrundere în profunzimea aceluiasi obiect”. Chiar dacă conținutul mental rămâne același, mintea nu este obstaculată, ci rămâne *dinamică*, “fiecare moment” (*kṣaṇa*) repetând același conținut mental din “momentele anterioare și ulterioare”. Tocmai din acest motiv, “meditația este realmente o călătorie *înăuntrul* obiectului, înspre miezul său ce rămâne mereu neatins, dar mereu prezent”.

În același timp, trebuie reținut că această formă de “meditație” se diferențiază în mod fundamental de meditația profană, obișnuită. Actul de “pătrundere” în miezul obiectelor este aproape inexplicabil, întrucât el nu trebuie conceput nici “în formele imaginației poetice, nici în acelea ale unei intuiții de tip bergsonian”! Ceea ce conferă “meditației” de tip yoghin o notă foarte distinctă este coerența și luciditatea pe care o impune. Yoghinul controlează perfect “conținutul mental” pe care-l experimentează⁴⁹¹. În contrast cu aceasta, în cadrul unei experiențe psihomente normale, nici un “continuum mental” nu poate dobândi densitatea și puritatea pe care ne permite să le atingem *dhyāna*. Meditația profană se blochează fie asupra formei exterioare a obiectelor spre care ne îndreptăm atenția, fie asupra valorii lor, în vreme ce *dhyāna* permite însăși penetrarea lor, asimilarea lor magică. “Continuumul mental” caracteristic meditației yoghinice nu pune niciodată accentul pe asocieri necontrolate, analogii, simboluri etc., ci apelează totdeauna la experiența directă, la percepția mistică. *Dhyāna* rămâne permanent un *instrument* de penetrare în esența lucrurilor, respectiv un instrument de *luare în posesiune*, de “asimilare” a realității⁴⁹².

h. *Samādhi*

Din momentul în care yoghinul a realizat “concentrarea” (*dhāraṇa*) și “meditația” (*dhyāna*), el accede fără nici un fel de probleme la treapta *samādhi*⁴⁹³, “enstaza”, care este totodată rezultatul final și apogeul tuturor eforturilor și exercițiilor spirituale parcurse de către ascet.

491. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 66.

492. Cf. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 71-72.

În accepțiunea sa pur gnoseologică, *samādhi* semnifică acea stare contemplativă în care gândirea percepe spontan forma obiectului asupra căruia se concentrează, fără să se apeleze la ajutorul categoriilor raționale sau al imaginației (*kalpāṇā*); în această ipostază, obiectul respectiv se descoperă în însăși ființa sa, “în sine” (*sva rūpa*), ca și cum ar fi golit de sine⁴⁹⁴. Yoghinul care s-a detașat de propria sa imaginație nu mai face distincție între actul propriu-zis și obiectul meditației în sine. Pentru el, coincidența între cunoașterea obiectului și obiectul cunoașterii este absolut reală; obiectul asupra căruia s-a concentrat nu se mai prezintă conștiinței sale în relațiile care-l definesc și-l delimitează ca fenomen, ci ca ceva fără conținut, golit de sine. Prin *samādhi*, ascetul anihilează, practic, iluzia și imaginația (*kalpāṇā*), cărora omul obișnuit le rămâne permanent prizonier⁴⁹⁵.

Însă *samādhi* nu trebuie asimilată unei simple transe hipnotice, în ciuda unor semnalmente similare. “Psihologia” indiană cunoaște hipnoza și o atribuie unei stări de concentrare ocazionale și provizorii (*vishipta*)⁴⁹⁶. În tratatul său *Spandā Kārikā*, Bhatta Kallata subliniază foarte clar deosebirile existente între transa hipnotică și somnambulică și *samādhi*⁴⁹⁷. Transa hipnotică nu este decât o

493. Semnificația noțiunii de *samādhi* este aceea de “unire”, “totalitate”, “absorbire în”, “concentrare totală a spiritului”, “conjuncție”. În genere, cercetătorii traduc termenul prin “concentrare”, dar în această situație ar putea fi confundată cu *dhāraṇa*. Din acest motiv, unii specialiști preferă să-l traducă prin “enstază”, “stază” sau “conjuncție”. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 68; idem, *Yoga. nemurire și libertate*, p. 94.

494. *Yoga-Sūtra*, III, 3.

495. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 68; H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 216-217.

496. Cf. *Mahabhārata*, XIII, 40, 46, 47, 50-51; 41, 13, 18.

497. Cf. S. N. Dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930, pp. 352 sq.; S. Lindquist a consacrat chiar o carte întreagă, *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932, încercării sale de a demonstra, dimpotrivă, caracterul hipnotic al experiențelor yoghine, atât de contestat de către M. Eliade, *Yoga. nemurire și libertate*, pp. 75-76; idem, *Istoria credințelor...*, II, pp. 70-71).

paralizie, de origine emoțională și volitivă, a fluxului mental; ea nu trebuie confundată cu *samādhi*, care se realizează exclusiv prin concentrarea asupra “unui punct fix” (*ekāgratā*), adică după anihilarea multitudinii de stări mentale⁴⁹⁸.

Atunci când *samādhi* este realizată cu ajutorul unui obiect sau al unei idei, respectiv prin fixarea minții într-un anume punct din spațiu sau asupra unei idei, “enstaza” obținută poartă numele *samprajñāta samādhi*, fiind vorba de o “conjuncție” “cu suport” sau “diferențiată” între subiect și obiect. Pe de altă parte, atunci când, dimpotrivă, *samādhi* este obținută prin ignorarea oricărui tip de “relație” de ordin exterior sau mental, prin urmare atunci când yoghinul realizează o “conjuncție” sau “împreunare” în care nu există nici o “alteritate”, ci este vorba pur și simplu de o înțelegere mistică și deplină a ființei, atunci el realizează “enstaza nediferențiată”, *asamprajñāta samādhi*. Dacă “enstaza diferențiată” poate fi un “instrument” de eliberare doar în măsura în care facilitează înțelegerea adevărului și pune capăt oricărui fel de suferință, “enstaza nediferențiată” anihilează “impresiile” (*samskāra*) tuturor funcțiilor mentale anterioare și chiar blochează efectele karmice acumulate și deja declanșate prin activitatea trecută a yoghinului. În timpul primului tip de “enstază”, toate funcțiile mentale staționează, adică sunt “inhibate”, exceptând-o pe cea care meditează asupra obiectului, în vreme ce în cadrul “enstazei nediferențiate”, orice “conștiință” dispare, ceea ce presupune că absolut toate funcțiile mentale au fost blocate⁴⁹⁹.

În concluzie, prin această “enstază” se realizează așa-numita “ruptură de nivel”, care constă în accederea mistică de la *a fi* la *a cunoaște*, de la ființă la cunoașterea ființei. Această “experiență” supralogică și supraratională, în care adevărata realitate este dominată și asimilată de cunoaștere, conduce în cele din urmă la fuziunea tuturor modalităților ființei.

498. Vezi *Yoga-Sūtra*, III, 11.

499. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, pp. 68-69; idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 76-77; J. Filliozat, *op. cit.*, p. 85.

4.5.4.3. Eliberarea finală și “puterile miraculoase” (*siddhi*)

Toate metafizicile indiene, inclusiv *Yoga*, pun un accent deosebit pe problema “cunoașterii” (*prajñā*). Acest lucru este explicabil dacă avem în vedere că orice filosofie indiană pornește de la premisa că întreaga existență este impregnată structural de “suferință” (*dukkha*) și că, prin “cunoaștere”, se ajunge, ulterior, la eliminarea cauzelor acestei suferințe, urmată de eliberarea “spiritului”. Suferința umană nu se datorează vreunei pedepse divine, ca în alte religii, nici unui păcat originar, ci “necunoașterii”, “ignoranței” (*avidyā*). Însă nu este vorba de orice ignoranță, ci de ignoranța provocată de necunoașterea reală a “spiritului”, o ignoranță care ne face să-l confundăm cu experiența psihomentală, care ne determină să conferim “însușiri” acestui principiu etern și autonom, care este spiritul. Avem de-a face, în mod evident, cu o ignoranță de ordin metafizic. De aceea, anihilarea ei nu se poate realiza decât printr-o cunoaștere de ordin metafizic. Această cunoaștere metafizică îl conduce pe ascet până în pragul iluminării, adică până la “intuiția” mistică a adevăratului său “sine”. În general, cunoașterea de sine este finalitatea urmărită de foarte multe dintre metafizicile indiene, chiar dacă fiecare dintre acestea recomandă o cale proprie pentru atingerea ei.

Așa cum s-a putut observa, sistemul *Sāṃkhya* recomandă realizarea eliberării exclusiv prin *gnoză*, pe când *Yoga* consideră indispensabile *asceza* și *meditația*. În viziunea ambelor sisteme, suferința umană își are originea în iluzie (*māyā*); datorită ei, omul confundă viața sa psihomentală (senzații, percepții, gânduri etc.) cu spiritul, cu Sinele. El nu conștientizează faptul că cele două realități sunt absolut autonome și opuse, între acestea neexistând decât relații iluzorii, întrucât experiența psihomentală nu aparține spiritului, ci Naturii (*prakṛti*). În viziunea acestor sisteme, stările de conștiință sunt simple produse “rafinat” ale substanței primordiale (*prakṛti*), aflată la baza lumii fizice și ființelor vii. Între experiențele psihice, obiecte și ființele

vii există doar diferențe de grad. În schimb, între stările psihice și Sinele absolut există diferențe ontologice: cele două aparțin unor moduri distincte ale ființei.

Potrivit ambelor sisteme, "eliberarea" se produce în momentul în care acest adevăr a fost înțeles, când adeptul respectiv conștientizează, spontan și brusc, adevărata realitate, imperceptibilă până atunci. În acel moment, spiritul și-a recăpătat libertatea sa primordială. Astfel, conform *Sāṃkhya*, eliberarea intervine când respectivul începe să stăpânească temeinic cunoașterea esenței și formelor substanței primordiale (*prakṛti*) și a legilor care-i direcționează evoluția. Sistemul *Yoga* susține și el, la rândul său, această cunoaștere a substanței primordiale, dar conferă valoare doar tehnicii contemplative, care ar fi singura capabilă să reveleze experimental autonomia și atotputernicia spiritului⁵⁰⁰.

Ca atare, *Yoga* lui *Patañjali* își propune abolirea oricărui tip de experiență provenite din eroarea logică și chiar metafizică, înlocuind-o cu o "experiență" enstatică, suprasenzorială și suprarățională. Prin "intuiția" contemplativă, prin *samādhi*, ascetul yoghin transcende definitiv condiția umană, izvorâtă și consumată în suferință, obținând în final libertatea totală. El realizează enstaza vacuității totale; detașându-se de orice conținut senzorial sau structură intelectuală, yoghinul dobândește o stare necondiționată, care nu mai este pură "experiență", ci pur și simplu un fel de "revelație", întrucât nu mai există nici o conexiune între conștiință și lume. Intellectul (*buddhi*) și-a încheiat misiunea; de acum, el se retrage, se îndepărtează de *Purusha*, de spirit, și se reintegrează în substanța primordială (*prakṛti*). Sinele rămâne liber, autonom, contemplându-se exclusiv pe el însuși. Așa-numita "conștiință umană" este suprimată, ea nu mai funcționează, componentele ei resorbindu-se în materia primordială (*prakṛti*). Yoghinul realizează eliberarea; el se comportă asemenea unui "mort

în viață”, pentru că nu mai întreține nici o relație cu lumea⁵⁰¹. El nu mai trăiește sub constrângerea timpului, ci în afara acestuia, într-un fel de prezent etern, într-o eternitate continuă⁵⁰².

Toate filosofile, tehnicile ascetice și contemplative, misticile indiene își propun vindecarea omului de suferința existenței în timp. Soluția propusă de acestea este "arderea" sau "consumarea" efectelor karmice și anularea, în acest fel, până și a ultimului germen al unei vieți viitoare. Unul dintre mijloacele de a "consuma" reziduurile karmice și a produce eliberarea din "prizonieratul" timpului este tehnica "reîntoarcerii în urmă", în scopul de a-și cunoaște existențele anterioare și a reveni la starea primordială, atemporală și pură⁵⁰³.

Este vorba, practic, de un "parcurs înapoi" (*pratiloman*, "în răspăr") pentru a ajunge la origini, la prima existență care, "izbucnind" în lume, a declanșat timpul, și a atinge acel moment paradoxal dincolo de care timpul nu exista, pentru că nimic nu se manifestase încă⁵⁰⁴. Este limpede că semnificația și finalitatea acestei tehnici vizează reîntoarcerea în timp și redescoperirea punctului de plecare care, în fapt, coincide cu cosmogonia. A retrăi viețile anterioare și a le înțelege înseamnă, în primul rând, a consuma efectele karmice acumulate în timp, adică "a arde păcatele", întreaga sumă a actelor comise sub imperiul ignoranței (*avidyā*). Mai important este faptul că ascetul contemplativ accede la începutul timpului și pătrunde în starea de

501. Cf. mai pe larg R. Godel, *Essai sur l'expérience liberatrice*, Paris, 1952.

502. Cf. M. Eliade, *Iamgini și simboluri*, pp. 70-113.

503. Cf. *Yoga-Sūtra*, III, 18.

504. *Vāmadeva*, autorul unui foarte cunoscut imn ṛgvedic, afirma despre el însuși: "aflându-mă în materie, am cunoscut toate nașterile zeilor" (*Rgveda*, IV, 27, 1). *Krishna* spune că el "cunoștea toate existențele" (*Bhagavad-Gītā*, IV, 5.). Or, așa cum arată *Mircea Eliade*, "cel care știe este cel care-și amintește începutul: mai exact, cel care a devenit contemporanul nașterii lumii, când existența și Timpul s-au manifestat pentru prima oară. «Vindecarea» radicală a suferinței existențiale se obține făcând drumul înapoi până la *ilud tempus* inițial, ceea ce implică abolirea Timpului profan". Vezi M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, ed. "Univers enciclopedic", București, 1998, p. 44.

500. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 24-25.

non-temporalitate, acel prezent etern care a precedat experiența temporală întemeiată de prima existență umană decăzută. Mai exact, pornind de la un anumit moment al duratei temporale, ascetul reușește să epuizeze această durată parcurgând-o în sens invers și atinge în cele din urmă non-temporalitatea, eliberarea de constrângerea timpului. Însă, acest lucru presupune transcenderea condiției umane obișnuite și revenirea la starea necondiționată, anterioară căderii în timp și ciclului existențelor⁵⁰⁵.

Spre deosebire de *Sāṃkhya*, *Yoga* afirmă existența unui Dumnezeu, *Īśvara* ("Domnul"). Totuși, acest *Īśvara* nu este creatorul lumii, întrucât cosmosul, viața și oamenii în general sunt opera materiei primordiale (*prakṛti*). El este mai degrabă un "Dumnezeu" *sui generis* al yoghinilor, pentru că, fără să mijlocească în vreun fel mântuirea acestora, îl poate totuși "ajuta" pe ascetul care-l ia ca obiect al meditației sale să ajungă la *samādhi*. În opinia lui *Patañjali*⁵⁰⁶, "ajutorul" divin nu este efectul unei "dorințe" sau al unui "sentiment", fiindcă Dumnezeu nu poate avea nici dorințe, nici sentimente sau emoții, ci cel al unei "simpatii metafizice" între Sinele universal și sinele individual, simpatie care explică corespondența între structurile lor. E vorba de o simpatie care nu face altceva decât să lege una de alta două entități înrudite.

"Concentrându-se", "meditând" și realizând *samādhi* față de un anume obiect sau față de o întreagă clasă de obiecte, yoghinul dobândește anumite "puteri miraculoase" (*siddhi*), anumite "forțe" oculte⁵⁰⁷: el cunoaște limbile și sunetele tuturor ființelor vii, el poate înțelege limbajul animalelor⁵⁰⁸, își cunoaște existențele anterioare⁵⁰⁹, știe exact când va muri⁵¹⁰, poate citi gândurile celorlalți oameni⁵¹¹, se

505. M. Eliade, *Mituri, vise...*, p. 43.

506. *Yoga-Sūtra*, II, 45; cf. mai pe larg M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 72-74; idem, *Istoria credințelor...*, II, pp. 66-67.

507. *Patañjali* le descrie pe larg în cartea a III-a din *Yoga-Sūtra*; vezi *Vibhūti-Pāda* ("Despre puterile supranormale"), 1-54, pp. 217-289.

508. *Yoga-Sūtra*, III, 17.

509. *Ibidem*, III, 18.

510. *Ibidem*, III, 21.

511. *Ibidem*, III, 19.

poate face invizibil⁵¹², devine binevoitor față de toate celelalte creaturi, dobândește forța unui elefant, percepe tot ceea ce este subtil⁵¹³, ascuns și îndepărtat, cunoaște regiunile celeste, astrii și mișcările acestora⁵¹⁴, ca și anatomia întregului organism uman⁵¹⁵ etc.

După cum putem observa, *Yoga* pretinde "rezolvarea" mai tuturor necunoscutelor pe care știința și medicina modernă încă nu le-au identificat. Tocmai de aceea, tot mai mulți cercetători se întreabă, cu ironie, la ce-ar putea folosi eforturile omului de știință de astăzi, din moment ce *Yoga* a găsit răspunsul la toate problemele existenței. K. Klostermaier⁵¹⁶ este foarte intransigent în această privință, subliniind că în biografiile și autobiografiile yoghinilor sunt relatate nenumărate episoade "fantastice" care, după ce au fost verificate, s-au dovedit a fi "simple născociri și escrocherii". Și astăzi, ca întotdeauna, oamenii de bună credință sunt asigurați că ar exista diferiți yoghini posesori ai unor asemenea "forțe miraculoase" (*siddhi*). În toate acestea, afirmă același autor, ar putea fi și puțin adevăr; de pildă, parapsihologia contabilizează o serie de asemenea fenomene inexplicabile din punct de vedere științific, dar care în fapt rămân incontestabile. Cine a trăit mai mulți ani printre hinduși, a auzit nenumărate povești despre tot felul de forțe oculte, dar n-a asistat niciodată la punerea lor în practică. De fiecare dată, hindușii acuză "timpurile proaste" în care trăim: oamenii de astăzi au devenit incapabili să exerseze asemenea "puteri miraculoase" (*siddhi*), ei sunt prea nepregătiți pentru aceasta. Oricum, hindușii au găsit un refugiu: *siddhi* reprezintă un auxiliar pentru desăvârșire, dar constituie un "obstacol" în realizarea "enstazei" (*samādhi*).

512. *Ibidem*, III, 20.

513. *ibidem*, III, 24.

514. *Ibidem*, III, 25-27.

515. *Ibidem*, III, 28-33 etc.

516. K. Klostermaier, *Hinduismus*, pp. 264-265.

4.5.5. *Vaiśeṣika*

Autorul legendar al filosofiei *Vaiśeṣika* este considerat *Kaṇāda*⁵¹⁷ și, se presupune, că el a trăit cândva între anii c. 200–400 d.Hr.⁵¹⁸ Tratatul său, *Vaiśeṣika-Sūtra*, distinge în natură șase categorii (*padārthas*), și anume: a) substanța (*dravya*), constituită din pământ, apă, foc, aer, eter, timp, spațiu, spirit (*ātman*)⁵¹⁹ – și mintea (*manas*); b) calitatea (*gūṇa*), reprezentând culoarea, gustul, mirosul, pipăitul, numărul, întinderea, individualitatea, conexiunea, separarea, prioritatea, posteritatea, cunoașterea, bucuria, suferința, dorința, aversiunea și voința; c) mișcarea și acțiunea (*karma*); d) asocierea (*sāmānya*); e) diferența sau separarea (*viśeṣa*); și f) inerența (*samavāya*), adică “relația intimă care unește substanța cu atributele ei și este ea însăși un atribut al substanței”⁵²⁰. Sistemul filosofic în sine și-a luat numele de la categoria a 5-a, *viśeṣa*, “diferență” sau “separare”. Alți comentatori de mai târziu adaugă la acestea o a șaptea categorie, non-existența (*abhāva*), pentru că în veacul al VI-lea d.Hr. să apară consemnate chiar zece asemenea categorii. Ultimele trei categorii sunt: potențialitatea, non-potențialitatea și generalitatea. Foarte interesant în anexarea acestor ultime categorii este inserarea unor categorii “negative”, cum ar fi non-existența (*abhāva*): “Non-existența apriorică nu este veșnică, pentru că ea se contrapune produselor substanțelor, însușirilor și activităților. Non-existența

517. În afară de *Kaṇāda*, autorul mai este cunoscut și sub numele de *Kaṇabhakṣa* și *Kaṇabhuja*, toate aceste trei nume însemnând “mâncător de atomi”, probabil o poreclă legată de faptul că sistemul atribuit lui este o doctrină atomistă.

518. Cf. R. Garbe, *Vaiśeṣika*, în: J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, New York, 1928, p. 569.

519. Noțiunea *ātman* de aici desemnează monada vitală, similară lui *jīva* în jainism și *puruṣa* din *Sāṃkhya*, și nu trebuie confundată cu *ātman* din *Upaniṣade*, *Bhagavadgītā* sau *Vedānta*. Vezi H. Zimmer, *Filozofia Indiei*, p. 413, nota 11.

520. René Guenon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1930, p. 237; H. Zimmer, *ibidem*, *ibidem*.

posterioară, non-existența asociativă și non-existența absolută sunt eterne, fiindcă ele nu sunt anulate de substanțe ș.a.m.d. Non-existența naturală nu este nici veșnică nici temporală”⁵²¹.

După cum se poate vedea, această doctrină este fundamental pluralistă, diversitatea și distincția lucrurilor fiind caracteristica de bază a sistemului. Probabil că sistemul își are originile în perioada prebudistă. Deși există multe similitudini de detaliu între budism și *Vaiśeṣika*, totuși între acestea există o deosebire fundamentală, în sensul că învățătura budistă contestă “lucrurile în sine” și încearcă să explice toate fenomenele în baza unui condiționism universal (*pratītyasamutpāda*)⁵²², care face ca acestea să se dezintegreze până ce nu mai rămâne nimic din ele, în vreme ce *Vaiśeṣika* susține existența reală a lucrurilor. În fine, există o deosebire foarte mare între cele două doctrine privind concepția despre cauzalitate. Filosofia *Vaiśeṣika* rămâne pe linia tradițională a realismului filosofic, așa încât în anumite puncte s-ar putea face o paralelă între ideile lui *Kaṇāda* și *Aristotel*.

Filosofia *Vaiśeṣika* promovează, după cum spuneam, un fel de atomism, în genul celui profesat de *Democrit*. Există chiar păreri care încearcă să acrediteze ideea că *Kaṇāda* s-ar fi inspirat din filosofia atomistă a lui *Democrit*, deși cercetarea critică n-a putut oferi nici un fel de probe evidente în acest sens. Oricum, este evident că cele două sisteme au puncte comune în conținutul lor. Conform *Vaiśeṣika*, toate lucrurile cu care intrăm în contact prin senzații și percepții nu sunt continue, ci discrete, nu sunt “unități”, ci compuse din particule infime, inseparabile, dar clar distincte unele de altele. De aceea, lucrurile sunt produse ale procesului de devenire, ci nu eterne. Elementele primordiale, precum pământul, apa, focul și aerul sunt parțial veșnice și parțial temporale. Doar eterul este absolut etern. Atomii, eterni și

521. *Vaiśeṣika-Sūtra*, II 10.

522. Cf. între altele: B. C. Law, *The Formation of the Pratītyasamutpāda*, în: *Indian Historical Quarterly*, Calcutta, 32, 1956, pp. 261–264; Thera Narada, *Kamma or the Buddhist Law of Causation*, în: *B. C. Law Volume*, II, Poona, 1946, pp. 158–175.

indivizibili, sunt ultimele fundamente ale lucrurilor. Dacă și ei ar fi divizibili la infinit, atunci fiecare lucru ar fi constituit dintr-un număr infinit de particule și nu s-ar mai putea explica de ce dilatarea diferitelor lucruri este diferită⁵²³.

În accepțiunea acestei doctrine, există nenumărați *ātman*i care nu pot fi deosebiți decât pe baza “diferenței” (*viśeṣa*) specifice fiecăruia. Totuși, omul obișnuit nu poate percepe această distincție decât cu ajutorul actelor, însușirilor etc. specifice fiecăruia. Doar yoghinul poate percepe această distincție în mod nemijlocit. *Ātman*-ul este etern și atotprezent. Cu toate acestea, gândurile, sentimentele și actele voliționale ale unui *ātman* se rezumă la organismul fizic cu care el este unit în momentul respectiv. “Cunoașterea” (*jñāna*) este doar un accident al lui *ātman*, nu însăși natura lui, fiindcă în timpul somnului fără vise nu este prezentă nici un fel de cunoaștere. Tot la fel, sentimentele și voința sunt și ele simple accidente. În acest sens, “spiritul” nu este ceva substanțial, ci pur accidental. Rațiunea (*manas*) atribuită fiecărui *ātman* este doar un instrument al acestuia, el nu scoate la lumină nimic nou din sine însuși. Pe de altă parte, conlucrarea rațiunii este indispensabilă. În mod consecvent, în filosofia *Vaiśeṣika*, “eliberarea” (*mokṣa*) este percepută ca o stare de detașare a *ātman*-ului de orice atribute. Nu este vorba de o stare de așa-zisă “fericire” supraadăugată, ci de o stare de izolare a acestuia de toți ceilalți factori de aderență, de atașament față de ceva, care l-ar transforma în propriul său prizonier. E o stare în care a fost transcendată inclusiv cunoașterea. Spiritul nu poate fi liber și fericit decât atunci când se regăsește în propria sa natură, când s-a detașat de orice condiționări exterioare, când s-a debarasat de orice fel de atribute.

Activitatea dirijată de sentimentul propriului “eu”, al propriei existențe se fundamentează și este cauzată de ignoranță (*avidyā*). Atunci când omul înțelege că lucrurile sunt impermanente, că nu sunt decât combinații diverse de atomi ai unor elemente separate, acestuia

îi dispare orice fel de atașament sau non-atașament față de ceva. În momentul în care survine adevărata cunoaștere în privința lui *ātman*, respectiv atunci când cineva înțelege că acesta este diferit de toate formele care i se conferă și că, potrivit naturii lor, toți *ātman*-ii sunt la fel, omul acela se eliberează practic de orice egocentrism și de orice fel de activitate egoistă.

În concepția *Vaiśeṣika*, ordinea tradițională (*dharma*) nu poate decât prelungi ciclul karmei și reîncarnărilor (*saṃsāra*). Doar în momentul în care încetează *dharma*, poate începe *mokṣa*. Rezultatul unei fapte merituoase nu este niciodată veșnic și, cu atât mai puțin, o sursă de bucurie. Inclusiv *Brahmā*, creatorul, nu are parte de o bucurie eternă, după ce a desăvârșit actul creației, pentru că aceasta va degenera, va trebui distrusă de către *Śiva*, pentru ca apoi să renască, să fie reconsacrată, în momentul în care s-a produs absorbția universului în cauza primordială. *Dharma* nu-l poate conduce, deci, pe om spre “fericirea veșnică”. Singură cunoașterea (*jñāna*) adevăratei naturi a lucrurilor îl poate conduce pe individ spre eliberarea finală (*mokṣa*). *Dharma* și *adharma* îi configurează omului pe parcursul existențelor sale un fel de “destin” (*adṛṣṭa*, “invizibilul”), iar acesta întreține ciclul karmic și constrânge în permanență *ātman*-ul să rămână prizonierul unei existențe corporale. Trupul este sediul plăcerii, iar unificarea *ātman*-ului cu “destinul” autoasumat prin *karma* și roadele acestora, adică trupul, înseamnă reîncarnarea (*saṃsāra*) și implicit îndepărtarea de eliberare (*mokṣa*). Din moment ce “autodestinul” (*adṛṣṭa*) s-a consumat, dispare și ciclul reîncarnărilor. Din această perspectivă, *mokṣa* din sistemul *Vaiśeṣika* se apropie foarte mult de semnificația *Nirvāṇei* budiste.

Vaiśeṣika-Sūtra îl exclude pe Dumnezeu din acest sistem. Substanțele sunt eterne, mișcarea lor este anihilată de un principiu impersonal etern (*adṛṣṭa*). Cu toate acestea, filosofii *Vaiśeṣika* de mai târziu introduc în această filosofie un Dumnezeu veșnic, omniprezent și omniscient, căruia îi este atribuită ordinea multiplilor atomi în univers

523. Cf. K. Klostermaier, *Hinduismus*, p. 271.

și mișcările lor. În pofida acestui fapt, Dumnezeu revendicat de atari filosofi este mai degrabă un Dumnezeu "pensionar", similar cumva Dumnezeului deistilor, care creează lumea, îi impregnează anumite legi, după care o abandonează. *Ātman*-ii și atomii nu-și datorează existența nici unui *Īśvara*, ei sunt eterni și absolut independenți. *Īśvara* se distinge de *ātman*-i prin faptul că nu este inclus în ciclul devenirii cosmice. El prescrie lumii legile după care să se conducă, dar nu se implică în mersul acesteia. Pur și simplu, "el întoarce ceasul și-l lasă să meargă".⁵²⁴

4.5.6. Nyāya

Al șaselea *darśana* clasic este *Nyāya*, în fapt un sistem de logică atribuit lui *Gautama*, autorul tratatului *Nyāya-Sūtra*, redactat probabil în anul 150 î.d.Hr.⁵²⁵, dar cel mai sigur cândva între anii 200-450 d.Hr.⁵²⁶. În general, *Nyāya* prezintă multe asemănări cu filosofia *Vaiśeṣika* în ce privește doctrina atomistă, cosmologia și psihologia, dar abordează în special probleme de știința logicii.

De altfel, *Nyāya* înseamnă literal "corect", în sensul de "gândire corectă": reguli de gândire și maxime, logică, epistemologie. Importanța deosebită a sistemului constă în critica aproape desăvârșită a principiilor epistemologiei. *Nyāya* este studiată pe mai departe și în zilele noastre și abordată ca o disciplină filosofică indispensabilă chiar acolo unde sistemul *Vaiśeṣika* și-a pierdut de multă vreme din importanță. Noua școală de logică, cunoscută sub numele de *Nāva-Nyāya*, se rezumă astăzi, în cele mai multe cazuri, la probleme de critică epistemologică. Clasicile *Nyāya-Sūtra* ale lui *Gautama* se bucură în continuare de considerație în abordarea unor probleme ca suferința, spiritul și eliberarea. Oricât de abstracte ar părea discuțiile pe diferite teme ale filosofilor acestui sistem, este foarte evidentă

524. Cf. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, p. 415; K. Klostermaier, *Hinduism*, pp. 273-274.

525. R. Garbe, *Nyāya*, în: J. Hastings (ed.), *op. cit.*, vol. IX, p. 423.

526. A.B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, p. 24.

seriozitatea cu care ei pun aceste probleme epistemologice. Desigur, ei nu sunt primii care se apleacă asupra principiilor epistemologiei, dacă avem în vedere abordările upanișadice în această materie. Nucleul logicii (*tarka-śāstra*) și al "artei dezbinării" îl regăsim deja în dialogurile upanișadice, unde în foarte multe situații se operează cu argumente evident logice. Oricum, *Sūtrele* lui *Gautama* utilizează o terminologie epistemologică deja existentă și precizată. Această terminologie este folosită încă și astăzi în lumea logicienilor adepți ai *Nyāya* din India.

Această filosofie revendică patru surse ale cunoașterii:

a) percepția (*pratyakṣa*); b) inferența (*anumāna*); c) analogia (*upamāna*); d) mărturia credibilă (*śabda*). Inferența, cel mai credibil mijloc utilizat de cunoașterea filosofică, este de trei feluri: a) inferența de la cauză la efect (*pūrvavart*); b) inferența de la efect la cauză (*śeṣavart*); c) raționamentul de la percepție la principiul abstract (*sāmānyato-dṛṣṭa*). De asemenea, sistemul *Nyāya* admite trei cauze în procesul logic: a) cauza materială sau inerentă (*upādāna-kāraṇa*, *samavāyi-kāraṇa*); de exemplu, în cazul unui covor, cauza materială o reprezintă firele lui; b) cauza formală sau noninerentă (*asamavāyi-kāraṇa*), în cazul covorului amintit, aranjarea și înnodarea firelor lui; c) cauza efectivă sau instrumentală (*nimitta-kāraṇa*): unelte țesătorului. Practic, avem de a face cu un silogism care are cinci componente: a) propoziția (*pratijñā*) - de exemplu, pe munte este un foc; b) cauza (*hetu*), pentru care muntele fumează; c) exemplificarea (*dṛṣṭanta*): unde e fum, există și foc, ca de pildă în vatra casei; d) recapitularea cauzei (*upanaya*): muntele fumează; e) concluzia (*nigamana*), adică există un foc pe muntele amintit.⁵²⁷

Foarte interesant este, însă, faptul că sistemul *Nyāya* nu abordează principiile logicii exclusiv de dragul logicii, ci de dragul "eliberării" (*mokṣa*). Acest fapt conferă tratatului *Nyāya-Sūtra* o valoare deosebită. Logica este, din acest punct de vedere, în primul

527. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 414-415; cf. René Guenon, *Introduction...*, pp. 226-227; R. Garbe, *ibidem*, *ibidem*.

rând o cale de eliberare; ea își propune relevarea distincției dintre adevăr și eroare, a metodei care poate conduce direct spre adevăr. În momentul în care cineva a reușit să se detașeze de toți factorii cauzatori de eroare (suferință, naștere, activitate etc.), aflați într-o perfectă succesiune inversă, acela va atinge *mokṣa*.

Percepția (*pratyakṣa*), prima dintre cele patru surse ale cunoașterii, în viziunea *Nyāya*, este cunoașterea rezultată din contactul simțurilor cu obiectul respectiv, ea este determinată și inexprimabilă în cuvinte. Inferența (*anumāna*) este cunoașterea care presupune percepția în sine și este de trei feluri: apriorică, aposteriorică și cea realizată pe baza lucrurilor comune. Analogia (*upamāna*) este cunoașterea unui lucru ca o consecință a cunoașterii altui lucru, similar lui și deja cunoscut. Mărturia credibilă (*śabda*) reprezintă confirmarea din partea unei persoane demne de încredere. Obiectele cunoașterii logice, corecte, sunt următoarele: *ātman*, trup, senzații, obiectele senzațiilor, intelect, spirit, activitate, eroare, renașteri, *karma*, suferință și eliberare. Eliberarea absolută este *mokṣa*. Cunoașterea diferitelor obiecte nu are alt scop decât acela al detașării de acestea, și anume printr-o distincție logică și reală.

Analiza făcută de *Nyāya*, pornindu-se de la premisa "dubiului" asupra realității, relevă foarte evident realismul critico-epistemologic al sistemului în sine. Sunt analizate cauzele îndoielii, așa încât filosofii acestui sistem se contrapun scepticismului general budist, care invocă faptul că omul nu poate cunoaște nimic cu certitudine. Certitudinea logică a cunoașterii exclude orice dubiu. Dubiul există doar în cazul în care fundamentul cunoașterii este nesatisfăcător. De altfel, filosofia *Nyāya* polemizează în principal cu budismul, dar în special cu școala *Śūnyavāda*, cu adepții nihilismului indian⁵²⁸. Filosofii *Nyāya* contrapun scepticismului budist realismul lor critic și încearcă să-i dezarmeze pe budiști, folosindu-se chiar de argumentele acestora privind doctrina despre "vacuitatea" (*śūnyatā*) universală și imposibilitatea cunoașterii

528. Cf. Ch. Moore, *Philosophy and Culture East and West. East-West Philosophy in Practical Perspective*, Honolulu, 1968, p. 432.

adevăratei realități⁵²⁹. Scopul *Nyāya* este tocmai acela de a demonstra că printr-o cunoaștere adevărată a realității se poate realiza însăși eliberarea (*mokṣa*). Exceptându-i pe filosofii avizați, probabil că cititorul european de rând nu va acorda o atenție prea mare detaliilor foarte sofisticate și cercetărilor deseori pedante ale școlii *Nyāya*. Multe lucruri în această privință pot fi cunoscute doar de către cel ce stăpânește tradiția filosofiei indiene, dialectica cu budismul și practica hermeneutică indiană. În același timp, însă, trebuie ținut seama de faptul că și în India există o școală critică de logică, ci nu doar un amalgam de curente mistice. Studiul logicii (*tarka-śāstra*) reprezintă și în India un studiu la fel de popular sau impopular ca în orice altă parte. Unul dintre tratatele cele mai scurte și cele mai populare de logică studiate încă astăzi în anumite facultăți de filosofie din cadrul unor universități este "*Tarka-Bhāṣa*" al lui *Keśava Miśra* (1344-1419 d.Hr.). El se adresează, în general, studenților mediocri, care doresc să se inițieze într-o oarecare măsură în sistemul *Nyāya*.

O notă aparte a Școlii *Nyāya*, dar și a *Vaiśeṣika*, o reprezintă existența lui "Dumnezeu" (*Īśvara*), pe care n-o descoperim în alte sisteme indiene. Acest "Dumnezeu" are un caracter teist, dar nu este considerat totuși creatorul materiei. Această concepție este prezentată în *Kusumāñjali* a lui *Udayana* (c. 950 d.Hr.)⁵³⁰ și în alte lucrări apărute mai târziu. Spre deosebire de *Īśvara* al yoghinilor, "Dumnezeu-l" *Nyāya* posedă atributele atotștiinței și omnipotenței, care-l califică pentru guvernarea universului. El se distinge de spiritele individuale prin faptul că El este lipsit de atributele care conduc la subjugarea celorlalte spirite în ciclul reîncarnărilor⁵³¹. Scolastica *Nyāya* dezvoltă

529. Cf. Fr. J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville – New-York, 1967, p. 80.

530. R. Garbe susține că tratatul ar fi apărut prin 1300 d.Hr., dar această dată este cu certitudine prea târzie, întrucât una dintre lucrările lui *Udayana* este datată pe la 984 d. Hr.; cf. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, vol. III, Leipzig, 1905-1922, p. 466; H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 415.

531. Cf. E. Garbe, *Nyāya*, în: J. Hastings (ed.), *op. cit.*, vol. IX, p. 424.

inclusiv o doctrină a "harului". *Īśvara* sprijină actele omului, în sensul că atunci când omul acționează, meritul este în primul rând al lui *Īśvara*, iar când *Īśvara* nu intervine, faptele omului nu au nici un efect.

Se vorbește astăzi foarte mult despre divergențele existente între gândirea extrem-orientală, ciclică, și gândirea lineară și silogistică occidentală. Cu toate acestea, trebuie subliniat că filosofii *Nyāya* gândesc abstract și absolut logic. După cum s-a putut observa, acest sistem ne demonstrează că, în ciuda oricărui tip de mistică sau ateism mistic, și în India logica este logică și contradicția este contradicție. Desigur, e vorba pur și simplu de logică, ci nu de religie, dar corelația invocată de logicieni între gândirea logică și "eliberare" (*mokṣa*) este absolut evidentă. Percepția obiectivă a adevărului, efortul depus pentru identificarea exactă a criteriilor epistemologice, pentru distincția între adevăr și eroare, între cunoaștere și non-cunoaștere, reprezintă premisa oricărei religii adevărate, care nu se rezumă la simple sentimente, ci vizează adevărul în plenitudinea sa. De aceea, nu este o pură întâmplare că, încă de la începuturile sale, creștinismul și-a căutat o anume justificare filosofică și o construcție epistemologică, pentru a putea răspunde la problemele fundamentale oricărei religii. Contradicția este indispensabilă oricărei religii, iar religiile Indiei utilizează criteriile epistemologice tocmai în acest scop. Inclusiv cei ce au sistematizat filosofia *Vedānta*, au recunoscut importanța deosebită a sistemului *Nyāya*, străduindu-se să clarifice poziția lui critico-epistemologică, înainte de a recurge la toate speculațiile lor superioare. Regulile logice conferă gândirii adevărata libertate, libertatea detașării de eroarea inițială. Este foarte evident, că orice eventuală teologie creștină de obârșie indiană nu poate face abstracție de filosofia *Nyāya-Vaiśeṣika*. Logica este o componentă a filosofiei, care nu poate fi subordonată decât în foarte mică măsură timpului și mentalităților apărute⁵³².

Rămânând consecvenți principiilor logicii în general, se consideră că ar trebui să fim recunoscători filosofilor *Nyāya*, întrucât

532. Cf. K. Klostermaier, *Hinduismus*, pp. 278-279.

aceștia - într-un alt context - garantează obiectivitatea adevărului și realitatea cunoașterii existențiale. În momentul în care însăși realitatea obiectuală este protejată, se poate discuta și reflecta mai departe: oricine știe realmente ce afirmă și pentru ceea ce este responsabil. Epistemologia *Nyāya* are și ea o funcție eliberatoare, dacă avem în vedere fantezia supralicitată, spiritul sectar și emotivitatea irațională a unei mari părți din hinduismul mai vechi sau mai nou⁵³³.

4.6. Mistica *bhakti*

Oferta religioasă propusă de literatura *Dharmaśāstra* satisface atât necesitățile spirituale ale omului de rând cât și pe cele ale asceților pomiți în căutarea adevărului. Ea își are, totuși, limitele ei, pentru că se adresează doar bărbaților din rândul celor trei clase sociale superioare. Este evident că sistemele filosofico-religioase amintite erau căi de eliberare accesibile exclusiv unui segment redus al populației indiene. Spre deosebire de acestea, doctrina *bhakti* se adresează tuturor categoriilor populației, inclusiv femeilor și celor din casta *śūdra*. Scopul ultim al acestei doctrine este tot eliberarea (*mokṣa*), dar aceasta nu este dependentă de acte sacrificiale complicate sau de speculații abstracte. Conform acestei învățături, cea mai bună cale spre eliberarea din ciclul infinit al reîncarnărilor constă în iubirea devoțională (*bhakti*) față de Dumnezeu⁵³⁴.

Este adevărat că credința într-un Dumnezeu personal apare uneori chiar în câteva dintre *Upanișadele* mai vechi, dar primul text pătruns în totalitate de *bhakti* este, totuși, *Bhagavad-Gītā*. Ulterior, această doctrină va fi dezvoltată pe mai departe în literatura puranică

533. *Ibidem*, p. 279.

534. *Bhagavad-Gītā*, XI, 53-55: "Nici prin *Vede*, nici prin asceză, nici prin dăruire unică, o *Arjuna*, eu pot fi văzut precum m-ai văzut tu. Însă, printr-o dăruire unică, o *Arjuna*, eu pot fi cunoscut astfel, văzut cum sunt cu adevărat, și cuprins... Cel care săvârșește faptele întru mine, mă are pe mine ca ultim scop, dăruit mie, liber de înălțare, fără ură pentru toate ființele, acela merge la mine".

și în multe lucrări sectare, *bhakti* fiind considerată treptat de către numeroasele secte hinduse drept mijlocul cel mai eficace pentru dobândirea eliberării.

În accepțiunea *bhakti*, orice om trebuie să-și îndeplinească toate îndatoririle (*dharma*) cât poate de bine, adică să se achite de absolut toate obligațiile ce-i revin potrivit statutului grupei sociale sau castei căreia îi aparține prin naștere. Prin urmare, preocuparea centrală a fiecăruia trebuie să fie aceea de a acționa totdeauna detașat de orice interes pentru rezultatul propriilor fapte: "Săvârșește deci fapta ce trebuie făcută, mereu desprins (de ea), căci omul care făptuiește desprins ajunge la culme"⁵³⁵. Firește, nu este vorba de acele fapte în sine, care creează efecte karmice și *samsāra*, ci de dorința de răsplată care însoțește în general orice act al omului⁵³⁶. Aceasta nu presupune inactivitate și pasivitate absolută, ci detașarea de rezultatul faptelor în sine. În principiu, aceasta înseamnă că, îndeplinindu-și îndatoririle ce-i revin, omul de rând poate spera în realizarea eliberării. Chiar un om rău se poate elibera dacă se dăruiește lui Dumnezeu, întrucât iubirea (*bhakti*) față de Dumnezeu îl va conduce repede pe calea cea dreaptă. *Bhagavad-Gītā* recomandă pe mai departe sacrificiile tradiționale și alte acte sacre, dar cu condiția ca acestea să fie săvârșite fără vreo dorință de răsplată. De asemenea, cunoașterea (*jñāna*) este acceptată și ea ca mijloc de realizare a eliberării. Dacă cineva meditează asupra lui *Brahman* și experimentează identitatea sa cu acesta, se socotește că el ajunge de asemenea la Dumnezeu. Totuși, pentru omul obișnuit este dificil să mediteze asupra lui *Brahman*, acesta fiind prea abstract pentru el. De aceea, *Bhagavad-Gītā* recomandă *bhakti* ca o metodă mult mai accesibilă pentru dobândirea eliberării. Cu toate acestea, oricine poate folosi și cunoașterea ca mijloc de contemplație a adevăratei

535. *Ibidem*, III, 19.

536. *Ibidem*, III, 30-31: "Încredințându-mi mie toate faptele, cu mintea la sinele Suprem (*adhyātman*), fiind fără dorințe și lipsit de gândul "al meu", luptă, scăpat de zbuciumul îndoii. Oamenii care urmează această învățătură eternă a mea, cu credință și fără să cârtească, aceia se eliberează de fapte".

ființe a lui Dumnezeu și accede astfel la eliberare (*mokṣa*). Oricum, în viziunea *Bhagavad-Gītā*, cea mai bună metodă de eliberare rămâne *bhakti*. Această învățătură, care se adresează oamenilor din toate straturile sociale și oferă posibilitatea de a se elibera, capătă însă în același timp un pronunțat caracter mistic, o mistică accesibilă doar celor avansați din punct de vedere religios, asceților dăruți realmente lui Dumnezeu: "Astfel, ți-am împărtășit Cunoașterea, care-i mai tainică decât (orice) taină... Ascultă, încă o dată, supremul meu cuvânt, cel mai tainic dintre toate.... Acest (cuvânt) nu trebuie împărtășit vreodată celui care nu e ascet, nu-i dăruit, care nu-i în ascultare, care cârtește împotriva-mi"⁵³⁷.

Eliberarea nu poate fi obținută decât prin devotamentul credinciosului hindus față de "Stăpânul Divin" și prin "îndurarea", printr-un anume "har" pe care acesta i-l conferă în schimbul actului devoțional⁵³⁸. "Dumnezeul" acesta, care conferă "îndurare" și eliberarea celui "dăruit" nu este unul impersonal, *Brahman*-ul fără atribute, ci "Stăpânul" sau "Sublimul" (*Bhagavat*) personal, cel ce se adresează oamenilor și le împărtășește din propria sa iubire⁵³⁹. Faptul că *Bhagavad-Gītā* amintește chiar de intrarea ascetului într-o *brahma-nirvāṇa* și de transformarea acestuia în "*Brahman*"⁵⁴⁰ presupune similitudinea ulterioară cu mistică *Vedānta*. Dar, doctrina propriu-zisă a eliberării din *Bhagavad-Gītā* nu este nicidecum o mistică a identității, ci o mistică imanentă. Sufletul nu se contopește cu Dumnezeu, ci devine sălaș al său⁵⁴¹.

537. *Ibidem*, XVIII, 63-67.

538. *Ibidem*, XVIII, 61-62: "Stăpânul Divin stă în lăcașul din inima tuturor ființelor..., la el să cauți adăpost, cu toată ființa ta, o *Bhārata*. Prin îndurarea lui vei dobândi liniștea supremă, locul cel veșnic".

539. *Ibidem*, XVIII, 65-66.

540. *Ibidem*, V, 24: "Numai cel care are fericirea lăuntrică, bucuria lăuntrică, precum și lumina lăuntrică, acel yoghin devenit (una cu) *Brahman*, ajunge la stingerea în *Brahman* (*brahmanirvāṇa*).

541. *Ibidem*, IX, 29: "Eu sunt la fel pentru toate ființele; pentru mine nu-i (nimeni) pe care să-l plac sau să-l urăsc; cei care mi se dăruiesc cu dragoste se află în mine, și eu mă aflu în ei".

Așa cum reiese din *Bhagavad-Gītā*, este foarte probabil ca autorul poemului să fi cunoscut teama de un anume "*Deus absconsus*". *Arjuna* îl invocă pe *Krishna* să-i permită să-l contemple în toată strălucirea sa divină, iar acesta îi dăruiește un "ochi divin" și îi permite să-l contemple în întreaga sa infinitudine și maiestate. Însă *Arjuna* este copleșit de teama față de acest Dumnezeu care i se revelează în diferite ipostaze, pe care nu le mai poate percepe, și îl imploră să i se redescopere sub același chip antropomorfic obișnuit.⁵⁴²

Credința într-un Dumnezeu eliberator de natură personală se corelează totodată cu concepția despre o nemurire personală a sufletului. Viața veșnică nu semnifică pentru practicantul *bhakti* contopirea cu infinitul *Brahman*, ci venirea în împărăția Stăpânului divin⁵⁴³, realizarea păcii depline care este în acesta⁵⁴⁴, eterna sălășluire în prezența lui⁵⁴⁵. Cel eliberat de ciclul reîncarnărilor va avea părtășie pentru totdeauna de prezența lui Dumnezeu, părtășie pe care respectivul o experiază încă din timpul existenței sale actuale de pe pământ⁵⁴⁶. Este vorba de un fel de pregustare a veșniciei încă din timpul acestei vieți.

Această cale de eliberare este accesibilă, după cum spuneam, membrilor tuturor castelor⁵⁴⁷, dar și adepților tuturor cultelor și religiilor: "Oricare ar fi forma (divinităților) pe care fiecare adorator dorește să o venereze cu credință, eu sunt cel care pun în fiecare acea credință neclintită. Unit prin acea credință, el urmărește îmbunarea acestei (divinități) și-și atinge dorințele; cel care i le împlinește (însă), eu sunt"⁵⁴⁸.

Cel ce nutrește credință deplină în bunătatea lui Dumnezeu, cel ce și-a găsit eliberarea în *Krishna*, nu-și va abandona nicidecum

542. Cf. *ibidem*, XI, 3, 8, 10, 23.

543. *ibidem*, IV, 9.

544. *ibidem*, VI, 15; IX, 31.

545. *ibidem*, XII, 8.

546. *ibidem*, V, 19.

547. *ibidem*, XVIII, 45-46.

548. *ibidem*, VII, 21-22.

activitatea profesională, fie el brahman, militar, agricultor sau sclav, ci dimpotrivă va activa pe mai departe în mijlocul lumii, dispunând în plus de o forță interioară mult mai mare decât înainte. Inclusiv militarul, care este obligat prin însăși natura profesiei sale să ucidă, nu-și va simți periclitată eliberarea dobândită, fiindcă doar trupul poate fi ucis, dar niciodată sufletul nemuritor⁵⁴⁹.

Desigur, *Bhagavad-Gītā* – cel mai popular poem al Indiei – ilustrează pe deplin caracterul absolut mistic al iubirii devoționale (*bhakti*) de două milenii încoace. Totuși, mistica *bhakti* capătă un accent și mai preponderent în lucrarea *Bhāgavata-Purāṇa*, denumită pe scurt *Bhāgavatam*. Ea se apropie foarte mult de *Vishṇu-Purāṇa* și a fost redactată probabil prin secolul al XIII-lea d.Hr. A fost tradusă încă de timpuriu din limba sanscrită în diferitele dialecte indiene. Este considerată ca un fel de "Biblie" a credincioșilor lui *Vishṇu-Krishna*, ca o carte foarte apropiată de sufletul a mai bine de 200.000.000 de indieni. Această lucrare cu caracter mistic se caracterizează în special prin monoteismul ei clar, corelat cu zeul *Vishṇu*. Regăsim aici sintagma upanișadică a unității dintre Unul-Totul, dar într-o formă absolut personală. *Vishṇu* este zeul unic, creator, eliberator și desăvârșitor, dar el se revelează în diferite chipuri, în urma *avatărurilor* cărora se supune, nu doar în această lume, ci în toate celelalte lumi. Toate aceste chipuri sub care apare zeul izvorăsc din așa-numitul "joc" (*līlā*) în care *Vishṇu* își manifestă bucuria și iubirea sa veșnică. Ființa sa cea mai profundă constă din iubire, care se revărsă în sufletul credincioșilor săi și de acolo se reîntoarce spre existența și spre ființa sa eternă⁵⁵⁰.

549. Cf. *ibidem*, II, 37-38: "Ucis, vei dobândi cerul; trăind, vei avea parte de pământ. Deci, ridică-te, o fiu al lui *Kuntī*, hotărât pentru luptă. Făcând egale fericirea cu suferința, câștigul cu pierderea, victoria cu înfrângerea, fii gata de luptă; așa nu-ți vei atrage păcatul".

550. Cf. *Bhāgavata-Purāṇa*, IX, 4: "*Bhakta* sunt inima mea, iar eu sunt inima acestor *bhakta*, ei nu cunosc altceva în afară de mine, iar eu nu cunosc altceva în afară de ei"; cf. *Bhagavad-Gītā*, IX, 4-5.

Limbajul predilect al acestei mistici a iubirii este *rugăciunea*, care are drept obiect exclusiv pe Dumnezeu, comunicarea în iubire cu el⁵⁵¹.

Din perspectiva fenomenologiei religioase, o caracteristică foarte importantă a misticii *bhakti* este invocarea numelui divinității, fie prin simpla rostire a acestuia, fie prin intonarea lui pe fond muzical⁵⁵². Întrucât adepții acestei mistici nu acordă nici o valoare speculațiilor și modalităților tradiționale de meditație, s-a ajuns la această mistică a numelui, la *japa*⁵⁵³ și la *nāmakīrtan*⁵⁵⁴. În viziunea mysticilor *bhakti*, numele în sine exprimă însăși ființa celui numit; în baza doctrinei despre *mantra*, numele acționează prin el însuși, prin intermediul numelui se poate realiza orice. Astfel, se cunosc litanii cu o mie de nume ale lui *Vishnu* (sau *Krishna*), dar în practica zilnică adepții *bhakti* se rezumă doar la câteva dintre aceste nume, pe care le invocă sau le cântă în permanență. În anumite așezăminte *bhakti* există sute de oameni angajați sau plătiți în acest scop, care cântă în cor numele lui Dumnezeu, pe fondul unui acompaniament de timpan și țambal: *Hare Krishna*, *Hare Rāma*, *Hare Krishna*, *Rādhe-Syām*, *Rādhā Govinda*, *Gopala Krishna* etc. Există chiar oameni care cântă aceste nume pe drum sau pe câmp, în vreme ce alții se adună cu anumite ocazii festive în case private, practicând împreună *nāmakīrtan* la anumite ore din zi sau din noapte.

Firește, invocarea numelui divinității (*nāmakīrtan*) în mod repetat ne aduce aminte, în primul rând, de "rugăciunea lui Iisus" din mistica creștină răsăriteană, în care practica invocării permanente a numelui lui Iisus conduce, în final, la unirea ascetului cu Hristos însuși. În mistica *bhakti*, numele invocat trebuie să exprime divinitatea

551. *Bhāgavata-Purāṇa*, VI, 11.

552. *Bhagavān* ("Sublimul") este numele cel mai frecvent utilizat pentru a-l defini pe "Stăpânul" (*Īśvara*), "Domnul", răspândit în întreaga Indie de Nord și folosit chiar de populația care nu acceptă în totalitate regimul castelor hinduse. În schimb, *Vishnu-Purāṇa* încearcă să rezerve acest nume exclusiv pentru zeul *Vishnu*. Vezi *Vishnu-Purāṇa*, VI, 5.

553. *Japa* semnifică repetarea continuă, respectiv a numelui lui Dumnezeu sau a unor anumite *mantra*.

554. *Nāmakīrtan* înseamnă cântarea repetată, în comun, a numelui lui Dumnezeu.

supremă; ascetul trebuie inițiat în această tehnică de către un *guru* și să ducă o viață sfântă. Această mistică accentuează însă în mod special cântarea melodică a numelui, cu inima curată și plină de iubire. Melodiile diferite corespund diferitelor "sfere" și trebuie aleasă de fiecare dată melodia corespunzătoare sferei respective. Fiecare melodie este socotită o esență vie, care capătă viață în sfera proprie ei însăși.

Hindușii desemnează cu plăcere creștinismul ca o formă de *bhakti*, dar o consideră pe aceasta inferioară comparativ cu complicata lor *bhaktimārga*. Desigur, există similitudini aparente de doctrină, cum ar fi învățătura despre "har", "iubire", "dăruire de sine", "Dumnezeu personal", dar cu toate acestea *bhakti* și iubirea lui Dumnezeu din creștinism se deosebesc categoric. *Bhakti* este doar în aparență o formă de altruism, pentru că în fond ea nu înseamnă altceva decât a te simți copleșit de o emoție estetică-erotică. Se știe foarte bine ce oroare au cei mai mulți dintre adepții *bhakti* față de imaginea lui Hristos cel răstignit. Iubirea lui Dumnezeu din creștinism trebuie să se materializeze necondiționat în iubirea față de aproapele, altfel ea este falsă. *Bhakti* nu cunoaște o asemenea complementaritate. Într-adevăr, există un anumit tip de slujire a aproapelui ca o premisă a *bhakti*, dar ea nu-l vizează pe semen în accepțiunea creștină propriu-zisă, ci rezidă pur și simplu în împlinirea unei prescripții pozitive după reguli pozitive.

Dat fiind faptul că *bhakti* se bazează exclusiv pe emoții de ordin subiectiv, ci nu pe reguli obiective, se constată o divizare permanentă a spiritualității indiene în nenumărate secte; în India coexistă permanent mai multe zeci de încarnări ale aceleiași divinități, într-o concurență acerbă. Pe de altă parte, prin faptul că Dumnezeu este reprezentat prea concret, respectiv având o formă foarte exactă a trupului, o anume culoare a pielii, o anume îmbrăcăminte și diferite podoabe, se ajunge chiar la devalorizarea noțiunii de Dumnezeu în sine, se substituie lui Dumnezeu realmente o simplă statuie.

5. Hinduismul post-clasic. Secte și mișcări hinduiste

Bazele hinduismului, ideile și idealurile sale principale, s-au conturat deja în perioadele mai vechi ale acestuia. Evoluția ulterioară a religiei hinduse, începând cu perioada post-epică și până mai încoace, a fost marcată, pe de o parte, de apariția unor noi forme de religiozitate și de largul spectru sectar din cadrul diferitelor curente religioase, iar pe de altă parte de influențele venite din partea unor culturi străine, cum ar fi cea islamică și creștină.

5.1. Śaktism-tantrism

Hinduismul contemporan poartă și astăzi amprenta unor idei śaktiste și tantriste. Literatura śaktistă și tantristă este foarte vastă; a fost tipărit relativ puțin din aceasta, și cu atât mai puțin tradus. Ea reprezintă acea parte a hinduismului, care rămâne pe mai departe înconjurată de mister și pe care hindușii sunt foarte puțin dispuși să o pună la dispoziția străinilor. În același timp, ea este acea parte a hinduismului care rămâne aproape inaccesibilă raționamentului și analogiilor, pentru că śaktismul și tantrismul nu se fundamentează pe raționalitate și intelect, ci pe dobândirea unei cunoașteri absolut concrete, de natură senzorială.

Originea literaturii tantrice rămâne încă necunoscută. Există cercetători care o consideră rezultatul unor influențe din Chaldeea, după cum tot la fel de bine alții socotesc că ar fi un import din Tibet. Cea mai plauzibilă părere ar fi aceea că *Tantra* nu sunt altceva decât evoluția în timp a unor idei "tantrice" existente deja de foarte multă vreme și permanent în India. Este vorba de cultul zeițelor-mame și al unor forțe feminine, foarte puternice încă din perioada dravidiană a Indiei, de practici magice prezente deja în *Athārvaveda*, de preocuparea mistico-reală față de trupul omenesc din *Yoga*, de perfecționarea unor mijloace mecanice auxiliare pentru atingerea unor stări superioare etc. În literatura puranică se accentuează foarte mult

deja rolul partenerului feminin al Ființei Supreme, ca un fel de contrapol al lui *Vishnu* sau *Śiva*, ca forță activă propriu-zisă și creatoare a universului. Parțial, tantrismul este reacția extremă la sistemul dualist vedantin: *carnalizarea*, materializarea desăvârșită a căii de eliberare, ca o contrareacție la *spiritualizarea* desăvârșită propusă de *Vedānta*.

Fundamentul filosofic al tantrismului și śaktismului se află în filosofia *Sāṃkhya*: *puruṣa* și *prakṛti*, cele două principii primordiale, sunt determinate în mod evident în funcție de sex, iar *Upanișadele* atribuie apariția lucrurilor unirii sexuale a lui *Brahman* cel divizat în două ființe polare⁵⁵⁵. *Prakṛti*, principiul feminin, reprezintă materia receptivă, fertilă, cauza sumbră primordială a tuturor ființelor, temeiul existenței lor, fundamentul non-libertății, al tendinței spre decădere. Când se realizează personificarea lui *puruṣa* în *Śiva* și a lui *prakṛti* în *Śakti*, se atinge de fapt fondul doctrinei tantrice. Zeița (*devī*) este forța lui *Śiva*; doar unit cu ea și prin ea, *Śiva* devine activ. Ca principiu cosmic, ca "femeie", ca "mamă" cosmică, *Śakti* este forța decisivă a universului.

Centrul cultului zeiței, numită de asemenea *Kālī* sau *Durgā*, se află deja de multe sute de ani în statul Bengal. În forma sa superioară, cultul śaktist al zeiței nu se deosebește prea mult de *bhakti* consacrată lui *Vishnu*, cu mențiunea că în locul unei ființe masculine este promovată o ființă feminină. Într-o forma curentă și inferioară, śaktismul identifică divinul cu sexualul. În *Upanișade*, cel ce dorește să atingă Absolutul o face prin cunoaștere (*jñāna*), prin efort spiritual și abstractizare, în literatura puranică prin *bhakti*, prin dăruire personală și devoțională unei Ființe divine personale, iar în śaktism prin atingerea principiului feminin, de cele mai multe ori nu ca forță spirituală sau abstractă, ci printr-o unire sexuală concretă. Dacă *Yoga* și sistemele sale colaterale își propuneau ca scop izolarea spiritului de trup, în vederea unei anume "fericiri" spirituale, în tantrism se petrece exact contrariul: identificarea deplină cu senzualul, absolutizarea sexualului. În sistemul vedantin, materia reprezintă marea "iluzie", pe când în tantrism este marea

555. Cf. M. Eliade, *Sacral și profanul*, pp. 147-148.

împlinire, sensul existenței și mijlocul de unire cu Absolutul. În *Upanișade*, finalitatea este pătrunderea în lumina infinită a cunoașterii imateriale, în timp ce pentru literatura tantrică este pătrunderea în întunecimea profundă a concretului, în sfera cauzelor primordiale instinctuale. Pentru întreaga tradiție a “cunoașterii” (*jñāna*), eliberarea este condiționată exclusiv de spirit, în vreme ce în tantrism “materia” (*prakṛti*) devine un fel de divinitate, ei i se subordonează inclusiv “Sinele” Absolutului.

În fapt, nu putem face o distincție clară între śaktism și tantrism, întrucât între cele două curente sectare există multe similitudini și convergențe. Deosebirea principală între ele constă în faptul că, în śaktism, *devī* sau *śakti* este venerată ca Ființă Supremă, pe când tantriștii nu sunt doar adepți ai acesteia, ci și ai filosofiilor *Vedānta* și *Sāṃkhya*, ba chiar simpli agnostici. Pe de altă parte, śaktismul se regăsește exclusiv în spațiul hinduist, în vreme ce tantrismul poate fi hinduist, budist sau jainist. Totuși, întrucât śaktismul și tantrismul converg în foarte multe privințe, terminologia folosită în cazul lor nu cunoaște mari diferențe.

Literatura tantrică se preocupă în mod preponderent de corpul omului. De altfel, divinitățile și eliberarea omului se corelează foarte strâns cu trupul. O bună parte din anatomia tantrică își găsește fundamentele în literatura upanișadică.

Foarte semnificativă este învățătura despre cele cinci “straturi” ale trupului și despre “căile de conducere” (*nāḍīs*) a energiei *śakti* în trup. Se afirmă că ar exista 35.000.000 de *nāḍīs*-uri, dintre care paisprezece ar juca un rol special. Conform psihologiei tantrice, ar exista, de asemenea, în trupul omului șase “*cakras*” în formă de lotus, respectiv anumite puncte nodale ale principalelor *nāḍīs*-uri.

Probabil că tocmai în acest punct se plasează suportul acestei doctrine, de altfel foarte confuze: așa cum în *Upanișade* părțile trupului erau corelate cu componentele spiritului, tot la fel acum anumite stări, însușiri, virtuți, instincte și emoții sufletești, atribuite în detaliu diferitelor părți ale corpului, sunt localizate în anumite locuri ale trupului omului.

Va trebui să lăsăm să decidă cercetătorii dacă montările mitologice sau cele de psihologie ne pot descoperi adevăruri și o anume înțelepciune încă necunoscute. Oricum, tantriștii acreditează convergențele concrete între microcosmos și macrocosmos, ei sunt convinși că prin “accederea” concretă pe adevărata “lungime de undă” în trup pot intra în contact cu o sferă superioară, și anume într-un mod foarte concret. Și acest lucru nu se realizează, în opinia lor, doar prin sexualitate, ci și prin intermediul *mantrilor*. Fiecare divinitate (*deva*) își are propria sa *mantra*, iar experimentatorul se află în slujba trupului eteric al divinității respective. Silabele și tonurile nu sunt nicidecum arbitrare; ele sunt “tonul” realității percepute de către cel progresat în actul de inițiere, tonul prin care inițiatul intră în comuniune cu Realitatea supremă.

Dincolo de orice, finalitatea doctrinei tantrice este unirea celor două principii diametral opuse, *Śiva* și *Śakti*, în propriul trup. În general, se spune că *Śakti* doarme sub forma unui șarpe (*kundalinī*), dar ea poate fi trezită prin diferite tehnici yoghinice, după care se deplasează printr-un canal median (*suṣūmṇā*), penetrează mai multe *cakra* și atinge nivelul creștetului capului (*sahasrāra*), unde sălășluiește *Śiva*, cu care se unește. După cum subliniază *Mircea Eliade*⁵⁵⁶, unirea cuplului divin în interiorul propriului trup conduce, într-un fel, la “androgenizarea” yoghinului și implicit la *unirea tuturor contrariilor*. Textele tantrice amintesc, astfel, de unirea unui mare număr de “perechi de contrarii”: unirea dintre *iḍā* și *pingalā*, cele două filoane mistice, care simbolizează Soarele și Luna, dintre cele două sufluri *prāṇa* și *apāna*, dintre *prajñā* – înțelepciunea, și *upāya* – mijlocul de a o atinge, dintre *sūnya* – vidul, și *karuṇā* – compasiunea⁵⁵⁷.

Speculând mai departe, *Mircea Eliade*⁵⁵⁸ afirmă că datorită acestei concilierii a contrariilor la toate nivelurile vieții și conștiinței, yoghinul respectiv experiază anihilarea dualității, transcende lumea

556. M. Eliade, *Mefistofel și androgenul*, pp. 110-111.

557. Cf. *Hevajra Tantra*, II, IV, 40-47; II, IV, 32; apud *ibidem*, p. 111.

558. M. Eliade, *Mefistofel și androgenul*, p. 111; cf. *idem*, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 222 sq.

fenomenală. El atinge starea necondiționată de libertate și transcendență, o anume identitate de plăcere (*samarasa*), o experiență paradoxală a unirii perfecte. În viziunea anumitor școli tantrice, starea de *samarasa* poate fi atinsă mai ales prin *maithuna*, unirea sexuală rituală, și presupune "oprirea" sau "blocarea" celor trei funcții principale ale omului: respirația, ejacularea și gândirea.

Trecând peste aceste speculații, însă, este limpede că multe lucruri din tantrism sunt absolut perverse și respingătoare. De pildă, așa-numitul ritual *śrīcakra*, care are loc doar noaptea și la care nu au acces cei neinițiați, ca și multe alte ritualuri similare, în cadrul cărora principalele "mijloace de eliberare" sunt consumul unor băuturi halucinogene și împerecherile la întâmplare, nu pot fi admise de către nici un om cât de cât decent. Prostul renume al *Tantrilor* nu este fără temei. O mare parte a lucrărilor tantrice relatează cu o deschidere inexplicabilă despre tot felul de obscenități, încercând să le confere un fundament mistic. Ceea ce șochează în primul rând este faptul că astfel de obscenități se vor chiar nucleul tantrismului, respectiv calea de acces spre Ființa Supremă. Expresiile bombastice și misterioase utilizate în această privință nu pot evita perversitatea în sine.

Există secte tantrice care se dedau la tot felul de practici deosebit de respingătoare: adeptii lor locuiesc în locurile de incinerare a cadavrelor, mănâncă și beau folosind crani umane, poartă asupra lor excremente umane și practică toate felurile posibile de perversități sexuale. Ei pretind că în acest mod vor atinge adevărata stare de eliberare. Cel eliberat, spun ei, nu trebuie să fie dependent de absolut nimic, să nu urască și să nu se teamă de nimic, să nu se rușineze de absolut nimic, să se plaseze dincolo de orice principii morale și convenționale.

"Plăcerea" (*bhoga*) și "eliberarea" (*mukti*) reprezintă principiul călăuzitor al acestor secte tantrice. Dar impresia generală pe care o lasă tantrismul și śaktismul este una dezarmantă și penibilă. În fond, aceste curente promovează un existențialism absolut negativ, o cădere în hăul lugubru al existenței, în moarte, în degenerare, în

lumea instinctelor și în sfera non-spiritualului. Avem de a face în acest caz cu o "mistică a morții", mai neobișnuită decât tot ceea ce a putut crea fantezia Evului Mediu. Este vorba de o stare de lipsă de orice speranță, de devierea într-o direcție tot mai îndepărtată de adevărata eliberare. În fapt, atât de postulată "libertate" tantrică are ceva deosebit de înfiorător în sine, pentru că nu este altceva decât o libertate a inumanului. Deseori, tantrismul este aproape demonic și dezgustător. Excese și perversități sexuale, identificarea Absolutului cu sexualul, jertfe umane aduse încă și astăzi ocazional în centrul Indiei, sunt dovezi concludente în acest sens. "Zeita", nimicitoarea și îngrozitoarea setoasă de sânge, pretinde viață și sânge pentru toate așa-zisele binefaceri ale ei, socotindu-se că fertilitatea pământului trebuie stimulată prin omucidere. Relația dintre sexualitate și omucidere este foarte ciudată, ca și aceea dintre "plăcere" și "fericire", care se constituie în tema fundamentală și în izvorul śaktismului și tantrismului. Cea mai bizară societate de omucidere cunoscută de umanitate, respectiv acei *thag*, apela la acest ritual tocmai pentru a fi pe placul zeiței; înainte de a săvârși acest act, ei o invocau pe zeiță (*devi*). Orice omucidere (anumite cercuri săvârșeau sute de omucideri) reprezenta o jertfă adusă zeiței, un fel de "serviciu divin", în accepțiunea respectivelor secte tantrice. Din nefericire, toate acestea ne demonstrează în mod clar până unde poate ajunge, într-un anume context, iraționalitatea și perversiunea unei pseudo-religii. O atare pseudo-religie conduce permanent spre infernuri tot mai profunde, spre îndepărtarea constantă nu doar de ceea ce este divin, ci și de uman. K. Klostermaier⁵⁵⁹ este de părere că tocmai aici sălășluiesc forțele întunecate ale distrugerii complete a divinului și a umanului.

5.2. Vishnuismul și śivaismul

Mișcările hinduiste cele mai cunoscute, care aduc în prim plan cinstirea unei singure divinități, în detrimentul altora, sunt *vishnuismul*

559. Vezi K Klostermaier, *Hinduismus*, pp. 250-251.

și *śivaismul*. O mare parte dintre sectele hinduiste apărute în decursul timpului poartă în mod indiscutabil o amprentă vishnuistă sau *śivaistă*. Cu toate acestea, în ciuda faptului că mulți reformatori s-au străduit foarte mult să atragă cât mai mulți adepți de partea ideilor lor, să-și facă cât mai accesibil acestora mesajul propriu, totuși un număr relativ mic dintre aceștia s-a aliniat unei secte sau alteia. Toate sectele, asemenea celorlalte grupe hinduse, recunosc *Vedele* și literatura *smṛti*. În pofida acestui fapt, există anumite lucrări sectare speciale (*Samhitā*, *Āgama* și *Tantra*), care au o semnificație deosebită, foarte concretă, pentru viața religioasă a sectelor. În general, fundamentarea unei secte presupune o inițiativă personală. De regulă, sectele vishnuiste fac referire la o perioadă istorică, în timp ce promotorii celor *śivaiste* rămân pe mai departe anonimi sau legendari. Fundamentul teoretic al celor mai multe dintre aceste secte este o doctrină care își are originile în sistemele filosofice "ortodoxe". De pildă, sectele vishnuiste se simt foarte apropiate de *Vedānta* clasică, pe când cele *śivaiste* păstrează o legătură specială cu sistemele *Nyāya*, *Vaiśeṣika* și *Yoga*. Factorul cel mai semnificativ pentru evoluția sectelor vishnuiste este, fără îndoială, *bhakti*. Dimpotrivă, *śivaistii* pun un accent mult mai mic pe *bhakti*. De asemenea, cultul vishnuist este mult mai moderat decât cel *śivaist*. Astfel, vishnuismul nu practică sacrificiile sângeroase, iar riturile tantrice joacă pentru acesta doar un rol absolut secundar.

5.2.1. Secte vishnuiste

5.2.1.1. *Bhāgavata* "(adoratorii lui *Bhagavat*", ai lui *Vishnu*) sunt adepții unei secte care îl adoră pe *Vishnu* în ipostaza sa de reîncarnare sub chipul lui *Krishna*. Scrierea lor sacră este, în primul rând, *Bhāgavata-Purāṇa*, datată prin secolul al X-lea. În general, ei urmează doctrina lui *Śaṅkara* și invocă în cultul lor cele cinci principale divinități hinduiste. *Bhāgavatii* sunt pomeniți deja în izvoare provenind din secolul al II-lea î.d.Hr. Oricum, nu este limpede dacă *bhāgavatii* din acea perioadă reprezentau chiar o denumire pentru adepții unei secte vishnuiste, sau dacă aceasta îi viza pe vishnuiți în general.

5.2.1.2. *Pāñcarātra*

Încă din vechime, alături de *bhāgavați*, apare o altă grupare de adepți ai lui *Vishnu*, adepții *Pāñcarātra*, despre care ni se relatează în *Mahābhārata*. Acest sistem este prezentat într-o lungă serie de lucrări de sine (*Pāñcarātra-Samhitā*), care oferă detalii despre diferiți termeni religioși (*dharma*, *bhakti* și *mokṣa*), despre cultul stătuilor, ceremonialuri etc. Pe de altă parte, în acest sistem se regăsesc multe trăsături tantrice și śaktiste, un sistem care și-a avut perioada sa de glorie între secolele VII-IX. Un element fundamental al acestui sistem îl reprezintă doctrina *vyūha*, pe care anumite personaje divine – despre care se crede că ar fi emanat din divinitatea supremă, *Vāsudeva* (*Vishnu*), o corelează cu noțiunile centrale din filosofia *Sāṃkhya* (*prakṛti*, *manas*, *ahaṃkāra*). Potrivit acestei doctrine, organizarea lumii n-ar fi altceva decât o emanație (*śrṣṭi*) a Ființei care trece în domeniul empiric prin acțiunea unei Energii (*śakti*), o energie de esență feminină, iar din punct de vedere mitologic concepută ca soție a Ființei sub manifestarea sa lumească. La rândul său, Ființa sau Absolutul, denumită *Vishnu*, *Vāsudeva* etc., își multiplică manifestările (*vyūha*) sub mai multe forme. Inițial, emanația se realizează în trei etape. În cursul celei de-a doua etape, apar arhetipurile de "realități" (*tattva*), corespunzătoare "Spiritului" (*puruṣa*) și "materiei primordiale" (*prakṛti*) din filosofia *Sāṃkhya*. *Prakṛti* nu este altceva decât "energia iluziei" (*māyāśakti*). Simultan cu această energie apare și "organizarea" (*niyatī*) care nu are alt rol decât de a se așeza toate lucrurile la locul lor în timp și spațiu. În a treia etapă, urmează particularizarea, materializarea și încorporarea în materie și, în fine, o emanație secundară sau "grosieră" (*sthūlā*). Sufletele (*jīva*) reprezintă porțiuni atomice din *puruṣa*, dar numai în măsura în care acesta acționează în manifestarea sa universală. Plasarea acestora e condiționată de urmele fizice (*vāsanā*) ale actelor lor psihice individuale. Datorită involuției și distrugerii cosmice finale, revendicată de *saṃsāra* cosmică hindusă, ele sunt obligate să revină în matca Ființei manifestate, cufundată atunci

în somn, dar se plasează în ea într-o ordine strict ierarhizată în raport cu repercusiunile fizice (*vāsanā*) ale actelor lor psihice individuale. De asemenea, dacă nu sunt eliberate prin cunoaștere, ele vor trebui să se reîncarneze cu ocazia reorganizării lumii. Eliberarea și identificarea cu Absolutul divin poate surveni prin iubirea devoțională (*bhakti*), prin îndurarea Ființei supreme, secondate de ritmuri și mai ales de formule (*mantra*), care se împărtășesc din esența formelor divine⁵⁶⁰.

Nu este deloc limpede cum se raportau în perioadele mai vechi adepții *Bhāgavata* și cei *Pāñcarātra* unii față de alții. Este probabil ca *bhāgavații* să fi fost mai fideli tradiției și doctrinei exprimate în *Bhagavad-Gītā*, comparativ cu adepții *Pāñcarātra*, mult mai consecvenți acelor *Samhitā* vishnuiste. În realitate, aceste două curente și-au pus amprenta în mod indiscutabil, firește într-o formă diferită, asupra sectelor vishnuiste ulterioare.

Astăzi, toți marii teologi vishnuiști consideră *bhakti* drept singurul mijloc eficace pentru realizarea eliberării. Având drept fundal concepțiile upanișadice și doctrina *bhakti*, ei încearcă să determine ființa lui Dumnezeu și relația dintre Dumnezeu și sufletele individuale. *Vedānta* a exercitat o mare influență asupra unui foarte mare număr de reformatori vishnuiști, dar nu este vorba de filosofia promotorului acestui mare sistem filosofic, *Śaṅkara*, de acel "monism absolut" (*kevalādvaita*), căruia adepții *bhakti* să se poată ralia.

5.2.1.3. Rāmānuja

Acesta a trăit în veacul al XI-lea și dispunea, ca și *Śaṅkara*, sistematizatorul sistemului vedāntin, de o formație filosofică și o tenacitate dialectică similare acestuia, dar era superior lui în ce privește forța și profunzimea religioasă. Deși inițial fusese discipolul unui maestru al doctrinei non-dualiste (*advaita*), totuși el a pledat împotriva "expedierii" credinței într-un Dumnezeu personal într-un anume "imperiu" al "iluziei" (*māyā*). Nesatisfăcut de monismul vedāntin,

560. Cf. J. Filliozat, *Filozofile Indiei*, pp. 115-116.

*Rāmānuja*⁵⁶¹ avea să se consacre, sub influența credincioșilor-cântăreți (*āṣṭār*) tamili din secolele VII-X, mai degrabă învățaturii vishnuiste *bhakti*. El pledează pentru un Dumnezeu personal și nemurirea personală, utilizând armele logicii și exegeza scrierilor sacre. Principalele sale lucrări sunt comentariile la *Vedānta-sūtra* a lui *Bādarāyaṇa* (intitulat *Śrībhāṣya*) și la *Bhagavad-Gītā*, ca și o lucrare polemică, cunoscută sub numele *Vedārtha-samgraha*. Există cercetători care subliniază că *Śrībhāṣya* ar fi una dintre lucrările spirituale cele mai remarcabile pe care le-a cunoscut India vreodată, o lucrare în care întâlnim reprezentate două concepții opuse, dar și complementare: pe de o parte, mistica teofanistă a celui Unul-Totul care transcende lumea, este incognoscibil, indefinibil și, în cele din urmă, irațional sau mai degrabă suprarational, iar pe de altă parte concepția despre acel Absolut personal, rațional, iubitor, un Dumnezeu al inimii și conștiinței⁵⁶². Cu toate acestea, nici *Rāmānuja* nu s-a putut detașa completamente de conceptul monist despre Absolut. El a preluat acest termen pentru a-și desemna propria doctrină, dar a nuanțat-o pe aceasta mai degrabă ca pe învățătura despre "non-dualitatea distinctă" (*viśiṣṭhādvaita*). În concepția sa, *Brahman*-Absolutul este "non-dual" (*advaita*), dar nu în sensul unei Existențe absolute fără atribute, ci ca una caracterizată prin spirit și materie, ambele constituind "structura" Absolutului, "trupul lui Dumnezeu". În ce privește trupul său, *Brahman* se revarsă spre lume, dar în sine însuși transcende lumea, rămâne deasupra acesteia. Lumea nu este nici pe departe "iluzie" (*māyā*), ci realitate; eu-l supraviețuiește stării de eliberare; omul nu devine identic cu Absolutul, ci realizează o stare de deplină comuniune personală cu acesta. *Rāmānuja* definește *bhakti* drept "atenția permanentă asupra Stăpânului", care are ca premisă iubirea devoțională. *Bhakti* implică "dăruirea" (*tyāga*) deplină lui Dumnezeu prin *prapatti* ("apropiere", "devotament").

561. Cf. pe larg A. Hohenberger, *Rāmānuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Selbstverlag des Orientalistischen Seminars der Universität, Bonn, 1960.

562. Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 253.

Învățătura lui *Rāmānuja*, desemnat de către discipolii săi drept “Domnul asceților” (*vatindra*), s-a răspândit ulterior în nordul și sudul Indiei. În felul acesta, s-a format o “școală nordică”, numită “calea maimuțelor”, potrivit căreia eliberarea este posibilă doar prin colaborarea omului cu “harul” divin, la fel cum puiul maimuței se agață de mama lui; și tot la fel, o “școală sudică” sau “calea pisicilor”, potrivit căreia omul se poate elibera exclusiv prin “harul” lui Dumnezeu, după cum puiul de pisică se lasă purtat în gură de către mama sa⁵⁶³.

Cel mai mare discipol al lui *Rāmānuja*, tamilul *Piḷḷai*, care primește titlul de onoare *Locācārya* (“doctor universal”), a accentuat mai tare decât maestrul său imanența Absolutului în lume și a așezat “devotamentul” sau “apropierea” (*prapatti*) în punctul central al evlaviei mistice⁵⁶⁴.

5.2.1.4. Mādhva

O altă sectă vishnuistă este reprezentată de către *Mādhva* (sec. al XIII-lea)⁵⁶⁵, probabil inițial un adept și el al doctrinei lui *Śaṅkara*, dar care ulterior se înscrie pe o altă linie. Acesta se îndepărtează de monismul upanișadic și devine un fel de protagonist al filosofiei dualiste (*dvaita*), reliefând contradicția dintre Dumnezeu și sufletele individuale. În toate comentariile sale privind *Upanișadele* și alte cărți sacre, *Mādhva* își propune să elimine conceptele moniste existente în acele lucrări. În viziunea sa, Dumnezeu, sufletele individuale și materia se disting categoric unele de altele, *Vishnu* fiind “Dumnezeul atotprezent”,

563. *Ibidem*; cf. J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, pp. 68-70.

564. “Școala nordică” (*vaḍagalaṅ*) se orientează îndeosebi după textele sanscrite ale școlii, în vreme ce “școala sudică” (*tengalaṅ*) este atașată mai cu seamă textelor tamile; cf. J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, p. 71.

565. Cf. pe larg S. Siauue, *La doctrine de Mādhva: Dvaita-vedānta*, Publications de l'Institut Français d'Indologie, nr. 38, Pondichéry, 1968; G. Dandoy, *La délivrance selon Mādhva*, în: *Revue Philosophique*, LXXXII (1957), nr. 3, pp. 318-340.

care dirijează întreg procesul cosmic. El însuși stabilește care suflet trebuie eliberat. Doar cel care trăiește o viață evlavioasă, cinstindu-l pe Dumnezeu, poate spera în ajutorul harului lui Dumnezeu.

De fapt, filosofia lui *Mādhva* pornește de la noțiunea de Absolut din *Vedānta*, de la *Brahman*-ul inexplicabil pentru om, dar autorizat de textele sacre upanișadice și intuit de spiritul uman. Propriuzis, *Brahman* nu este lipsit de calități și semnificații particulare, așa cum afirma promotorul filosofiei vedantine. El nu e personalizat iluzoriu într-o realitate practică distinctă de Realitatea supremă. Dimpotrivă, *Vishnu* este înzestrat cu toate perfecțiunile, numele sale multiple exprimând pluralitatea perfecțiunilor sale.

În concepția lui *Mādhva*, eliberarea omului depinde de Absolut, dar pretinde necondiționat și un efort din partea omului. Este vorba, în primul rând, de eliminarea patimilor (*vairāgya*), apoi cinstirea (*upāśanā*) constând în aplicarea a ceea ce prescriu textele sacre, după care meditația (*dhyāna*) și contemplarea (*samādhi*) asupra unui singur punct, și anume Dumnezeu. Acesta este, în fond, subiectul suprem al cunoașterii, dar și martorul prin excelență. Credinciosul îl contemplă, de altfel, ca martor (*sākṣin*), fără a se împărtăși din substanța lui infinită și ineputabilă, dar având parte totuși de “harul” și îndurarea sa⁵⁶⁶.

5.2.1.5. Nimbārka și Vallabha

Doi alți teologi vishnuiști sunt *Nimbārka* (sec. al XII-lea) și *Vallabha* (1481-1533). În comentariul său la *Brahma-Sūtra*, *Nimbārka* promovează un așa-numit “monism dualist” (*dvaitādvaita*). În concepția sa, Dumnezeu și sufletele individuale constituie o unitate, în sensul că ele sunt dependente de Dumnezeu, dar nu identice cu el. Sufletele individuale îi aparțin lui Dumnezeu precum valurile țin de mare sau razele solare de soare. În plus, sufletele nu sunt, ca în viziunea lui *Rāmānuja*, simple moduri (*prakāra*) ale Ființei unice, pentru că starea

566. Vezi J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, pp. 76-77.

lor de distincție le conferă o mai mare individualitate decât o considera *Rāmānuja*. Tot la fel, *Nimbārka* admite - spre deosebire de acesta - că există o distincție mai radicală între materia spirituală (*cit*), care e un agent de percepție și plăcere, cea nonspirituală (*acit*), care e obiectul percepției și plăcerii, și Stăpânul (*Īśvara*) absolut, care nu e o entitate impersonală, ci posedă dimpotrivă un eu ca și sufletele individuale⁵⁶⁷.

Vallabha sau *Vallabhācārya* numește propria sa învățătură *śuddhādvaita* ("monism pur"), propovăduind unicitatea lui *Brahman* pur, necondiționat și necontaminat de "iluzie" (*māyā*). Spre deosebire de *Śaṅkara* însă, el susține că lumea neînsuflețită (*prapañca*) și sufletele individuale sunt reale și reprezintă părți ale lui *Brahman* care, într-o formă manifestată, este *Krishna*. Sufletul sau mai exact ființa vie (*jīva*) este, raportat la *Brahman*, ceea ce e scânteia față de foc. El are o dimensiune de atom (*aṇu*)⁵⁶⁸. Prin urmare, sufletul în esență există din veșnicie ca *Brahman*, dar, din punct de vedere empiric, el reprezintă o manifestare a acestei esențe, o manifestare limitată. El devine pur atunci când natura sa de existență, spiritualitate și beatitudine nu este afectată nicidecum de ignoranță (*avidyā*). De asemenea, poate fi supus ciclului reîncarnărilor atunci când e copleșit de ignoranță, după cum tot la fel de bine poate fi eliberat prin cunoaștere⁵⁶⁹.

5.2.1.6. *Ramaiții și krishnaiții*

Mulți hinduși îl cinstesc pe *Vishnu*, fără ca prin aceasta să aibă în vedere o anume reîncarnare a acestuia, pe când alte grupări sectare vishnuiste îl invocă pe zeu concentrându-și rugăciunea asupra unei anumite încarnări a acestuia. În acest sens, amintim în primul rând pe *Rāma* și *Krishna*, în jurul cărora s-au grupat cei mai mulți adepți ai

567. Cf. *ibidem*, p. 72.

568. De altfel, opera principală a lui *Vallabha* se intitulează *Brahmasūtra-Aṇubhāṣya* sau mai simplu *Aṇubhāṣya*, în traducere "Comentariul despre sufletul atomic".

569. Cf. J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, pp. 72-73.

lui *Vishnu* cel reîncarnat. Există însă și alte reîncarnări ale zeului, care au făcut și fac obiectul unui cult deosebit. De pildă, *avatărul* lui *Vishnu* ca *Narasimha*, "omul-leu", grupase în jurul său o comunitate serioasă încă din secolele VI-VII și mai are adepți și astăzi, în special în sudul Indiei.

Din rândul *ramaiților* se impun, în primul rând, teologul *Rāmānanda* (sec. al XV-lea) și poetul *Tulsīdās* (1532-1623). *Rāmānanda* are meritul de a fi integrat în rândul sectei sale atât membri ai unor caste inferioare cât și oameni fără castă. Cultul lui *Rāma* s-a răspândit treptat în multe regiuni din nordul și centrul Indiei. De asemenea, *Tulsīdās* a reușit prin poeziile sale să determine milioane de indieni să ducă o viață evlavioasă, consacrată iubirii lui *Rāma*. Cea mai importantă lucrare a sa este *Rāmāyan*, în care descrie viața lui *Rāma*.

Krishnaiții, cum ar fi, de exemplu, marii poeți din regiunea *Marātha*, respectiv *Nāmdēv* (sec. al XV-lea) și *Tukārām* (sec. al XVII-lea), îl cinstesc doar pe zeul *Krishna*, dar cu toate acestea deseori un rol esențial în cultul acestuia îl joacă și *Rādhā*, iubita lui *Krishna*. *Caitanya* (1485-1533)⁵⁷⁰ accentuează în principal iubirea lăuntrică față de zeu, ca singurul mijloc de eliberare. Adevărata iubire față de zeu trebuie să îmbrace chiar forme pătimase. Doar într-o stare de extaz mistic, credinciosul se poate uni cu zeul și poate simți prezența sa în el. Pentru *Caitanya*, *Rādhā*, care se dăruiește întrutotul iubitului său *Krishna*, reprezintă simbolul dăruirii supreme lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, pentru adepții unei secte întemeiate de către *Harivans* (1522-1587), așa-numiții *Rādhāvallabhī*, în centrul cultului se află *Rādhā*, ci nu *Krishna*. Elementul erotic în cultul lui *Krishna-Rādhā*, care se vrea doar un mijloc în realizarea unor experiențe mistico-religioase, devine punctul central în rândul anumitor cercuri sectare hinduse.

5.2.2. *Secte śivaiste*

Importanța filosofiei vedântine pentru marile sisteme vishnuiste este evidentă. În schimb, teologii śivaiști sunt mult mai puțin legați de

570. Cf. pe larg *Kṛṣṇa-Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1968.

Vedānta. Firește, unii învățați śīvaști au scris și ei comentarii interesante la *Brahma-Sūtra*, dar acestea au fost realizate relativ târziu.

5.2.2.1. *Pāsupata*

Adepții acestei secte îl cinstesc pe Śīva sub denumirea de *Pāsupati* ("Stăpânul vitelor") și sunt amintiți atât în *Mahābhārata* cât și în literatura puranică. Fondatorul acestei școli este considerat un anume *Lakulin*. Acest sistem, care se dorește un contrapol la sistemul vishnuist *Pāñcarātra*, nu are ca fundament o direcție filosofică clară, întrucât unii *Pāsupata* merg pe linia sistemelor *Nyāya* și *Vaiśeṣika*, în timp ce alții pe linia sistemului *Yoga*. Anumite informații despre doctrina acestei școli găsim într-o lucrare a lui *Bhāsarvajña* din secolul al X-lea, intitulată *Ganakārikā*. Oricum, învățătura profesată de *Pāsupata* este una pluralistă. Potrivit ei, Śīva crează și guvernează lumea, dar nu este cauza ei materială. "Vitele" (*paśu*), adică sufletele individuale, sunt absolut dependente de zeu.

Sufletele sunt prin însăși natura lor spirituale, individuale, veșnice. Ele sunt afectate de o anume impuritate "congenitală" (*sahajamala*), aceasta însăși la rândul ei fiind eternă și numită, de asemenea, "impuritate atomică" (*āṇavamala*) sau "individuală". Sigur, ele pot fi eliberate de acest așa-numit "păcat originar", dar numai prin activitate. Prin această activitate trebuie să înțelegem, în primul rând, actele omului (*karman*), dar și cultul și devoțiunea față de Śīva, atinsă prin formulele (*mantra*) și combinațiile condensate de foneme (*bhā*) care le reprezintă. De asemenea, este necesară și o inițiere (*dīkṣā*), care poate fi făcută oricui, indiferent de clasa socială sau castă, dar numai de către un maestru dintr-o clasă superioară sau cel puțin egală. Gradul cel mai înalt de inițiere se numește *nirvāṇadīkṣā*, însemnând extincția, adică distrugerea legăturilor (*pāśa*) care unesc sufletele cu lumea fenomenală. În acest moment, inițiatul se eliberează de impuritatea "congenitală" (*sahajamala*) și se unește cu Śīva, dar rămâne distinct de acesta⁵⁷¹.

Potrivit lui *Bhāsarvajña*, însă, credinciosul evlavios realizează eliberarea cel mai simplu prin meditație, prin recitarea unor *mantrae*, dar și prin cântec, dans și purificarea cu ajutorul cenușei și nisipului. Bineînțeles, practica aceasta a purificării prin turnarea pe cap și pe trup de cenușă sau nisip este una stranie, dar există alte comunități śīvaiste, cum ar fi *Kāpālika* și *Kālāmukha* care cunosc practici religioase chiar mai exagerate. De pildă, adepții acestora se împodobesc cu oase, consumă mâncăruri dezgustătoare, beau lichide din craniile umane și locuiesc deseori pe locurile de incinerare a cadavrelor.

5.2.2.2. Școala din Kașmir

Potrivit tradiției, această școală śīvaistă a fost întemeiată în secolul al IX-lea de către *Vasugupta*. Sistemul în sine, care în principiu se fundamentează pe concepțiile śīvaiste din lucrările *Āgama*, este puternic influențat de monismul vedāntin.

În viziunea protagoniștilor școlii din Kașmir, unica realitate absolută este Ființa Supremă a naturii, din care face parte "Energia" (*śakti*). Lumea provine, printr-o vibrație, tocmai din această Energie, și anume sub forma unei transformări reale, nu iluzorii, întrucât ea reprezintă o conștientizare existențială din partea Ființei Supreme și întrucât tot ceea ce ține de aceasta este real, ci nu iluzoriu. Transformarea aceasta presupune, în primul rând, manifestarea a treizeci și șase de realități fundamentale (*tattva*), analoage, dar nu identice cu acelea din literatura *Āgama* nonmonistă. Prima din rândul acestor realități e una exclusiv spirituală (*cinnātra*) și este socotită, într-un fel, ca fiind un "vid de dincolo de vid" (*śūnyātisūnya*), ceea ce presupune că ea transcende orice calificativ și specificații, orice forme, că depășește chiar și natura lipsită de obstacole a vidului, care aparține domeniului cosmic. În consecință, prin aceasta se subliniază, în fapt, transcendența absolută a zeului Śīva în raport cu lumea pe care o creează intrând în vibrație cu energia sa (*śakti*). În acest fel, agentul de percepție este însuși Śīva, în maniera în care fiecare dintre noi înșine ne putem privi, de exemplu, într-o oglindă oarecare⁵⁷².

571. Cf. J. Filliozat, *Filozofiile Indiei*, pp. 118-119.

572. Vezi *ibidem*, p. 124.

Sufletele individuale care țin de esența Absolutului, a lui *Śiva*, dar se află în “prizonieratul” “iluziei” (*māyā*), vor reuși totuși să conștientizeze faptul că se pot elibera din acest “imperiu” al iluziei, vor ajunge la conștiința sinelui lor distinct de aparența “eu-lui” generat de vălul “iluziei” (*māyā*). Tehnica de conștientizare a acestei distincții utilizează serios *Hathayoga*.

Unii cercetători au încercat să găsească similitudini între conceptul de “vid” (*śūnya*) caracteristic școlii din *Kaśmir* și cel al budiștilor din școala lui *Nāgārjuna* (sec. II-III d.Hr.), care le era foarte probabil cunoscut. Totuși, “vacuitatea” (*śūnya*) promovată de către filosoful *Nāgārjuna* reprezintă o vacuitate de ființă proprie (*svabhāva*), o vacuitate ontologică a tuturor lucrurilor fenomenale⁵⁷³, în timp ce “vidul” (*śūnya*) ce caracterizează Ființa Supremă a șivaștilor din *Kaśmir* este o vacuitate de tot ceea ce este fenomenal, este un vid fenomenologic, “nu un vid de ființă proprie a entității pe care o caracterizează”⁵⁷⁴.

5.2.2.3. *Śaivasiddhānta*

Această doctrină este caracteristică șivaștilor din sudul Indiei. Textele cele mai autorizate pe care se fundamentează această doctrină sunt lucrările șivaiste *Āgama*, secondate de o literatură semnificativă, în limba tamililor. Primul teolog care a sistematizat învățătura *Śaivasiddhānta* este *Meykanda* (sec. al XIII-lea). Sistemul pretinde existența a trei substanțe eterne: Dumnezeu (sau “Stăpânul”, *pati*), sufletele individuale (propriu-zis, “vitele”, *paśu*) și “legăturile” (*paśa*) dintre sufletele individuale și actele personale (*karman*) și lumea materială.

Dumnezeu e numit “Transcendentul” (*kadavul*) și este inseparabil de Energia Supremă (*parāśakti*), prin ale cărei modificări el realizează manifestarea cosmică. Crearea lumii este socotită ca un fel de grație acordată sufletelor individuale ca mijloc de eliberare în viitor de cele trei impurități ce le separă de Transcendentul pur. Cele

573. Cf. mai pe larg, în acest sens, Nicolae Achimescu, *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, ed. Junimea, Iași, 1999, pp. 237-244.

574. Vezi J. Filliozat, *Filozofia Indiei*, pp. 124-125.

trei impurități sunt: cea individuală (*āṇava*), cea generată de faptele personale (*karman*) și cea datorată iluziei (*māyā*). Eliberarea propriu-zisă nu poate fi atinsă decât prin cunoaștere, iar cunoașterea la rândul ei se dobândește prin studiu, raționament și devoțiunea față de Dumnezeu⁵⁷⁵. Întrucât sufletele individuale nu sunt identice cu Dumnezeu, ele își păstrează și după eliberare propria individualitate. Sufletul eliberat trăiește într-o unire fericită cu Dumnezeu, dar fără să se piardă sau să fie absorbit de divin.

5.2.2.4. *Vīśāiva-șii sau lingāyat-ii*

Adepții mișcării îl venerază pe *Śiva* într-o formă vulgară, obscenă, și anume sub forma “falusului” (*linga*) acestuia. Secta a fost întemeiată de către *Bhasava* în secolul al XII-lea. Promotorul mișcării, care cinstea autoritatea *Vedelor* și supremația brahmanilor, a desființat în interiorul sectei regimul castelor. Deși prin această mișcare a intrat în conflict cu “ortodoxia” brahmanică, totuși teologia ei se bazează pe filosofia *Vedānta*. În jurul anului 1400, teologul *Śrīpati* a scris un comentariu la *Brahma-sūtre*. În acesta, *Śiva*, care este fundamentul întregului proces cosmic, apare constituit din două componente: pe de o parte, *Linga* - Dumnezeu personal atotputernic, care creează, guvernează și nimicește lumea, iar pe de altă parte *anga*, reprezentând sufletele individuale, care tind spre unirea cu Dumnezeu.

Chiar dacă converge în multe privințe cu învățătura specifică *Āgamelor*, care admite mai multe realități eterne posibile, doctrina *Vīśāiva-șilor* susține unitatea dintre *Śiva* și energia sa (*śakti*). Ea insistă pe ideea că *Śiva* și *Śakti* constituie o unitate unică, indisolubilă prin natură. Aici, doctrina *Vīśāiva-șilor* intră în contradicție cu filosofia vedantină șankariană, susținând că *Śakti* se împărtășește din realitatea de esență a lui *Śiva* și nu este o simplă iluzie (*māyā*) prin care Ființa supremă, singura reală, ar visa lumea. Firește, *Māyā* există, dar e o realitate; ea este marea *Māyā* (*mahamāyā*) sau *Māyā* pură

575. Cf. *ibidem*, pp. 121-122.

(*śuddhamāyā*) și se identifică cu *Śakti*. Există și o altă *Māyā*, o *Māyā* inferioară, și anume cea care învăluie sufletele individuale și care se identifică cu ignoranța⁵⁷⁶.

Eliberarea din ciclul reîncarnărilor, în viziunea acestei doctrine, se poate obține doar prin iubirea devoțională (*bhakti*), față de Dumnezeu, mai concret, în cazul de față, prin devoțiunea față de *linga* care-l reprezintă pe *Śiva*. De aceea, credincioșii sectei trebuie să se supună unui ritual special de consacrare și să poarte la gât atârnat de o legătură, un *linga* material, ovoid sau sub forma unei mici coloane pe soclu, care le oferă o conștiință nemijlocită (*anubhara*) despre *Śiva*.⁵⁷⁷

6. Sincretism hinduisto-islamic. Sikhismul.

6.1. Întâlnirea dintre hinduism și islam

Întâlnirea hindușilor cu islamul a avut o importanță foarte mare pentru viața religioasă din India. Pe parcursul a mai mult de un mileniu, regiuni mai mici sau mai mari din India s-au aflat sub stăpânire musulmană. Odată cu cucerirea regiunii *Sindh*, *Mohamed Ibn Qāsim* pune bazele primului imperiu musulman, în anul 712. În jurul anului 1000, numeroase regiuni au ajuns sub stăpânire musulmană. Însă, abia în timpul împăratului *Bābur*, care a întemeiat în Delhi, în anul 1526, imperiul marilor moguli și al succesorilor săi, expansiunea musulmană avea să reușească, în fine, să-și atingă apogeul în India. După moartea împăratului *Aurangzeb*, în anul 1707, îndelungata stăpânire islamică din India începe să decadă cu rapiditate. Odată cu intrarea armatei musulmane în India aveau să înceapă vremuri grele pentru hinduși: mulți dintre ei au fost supuși unor persecuții dure, o mare parte a acestora pierzându-și chiar viața în timpul lor. De asemenea, au fost distruse multe temple și statui ale zeilor hinduși. Cel mai dificil a fost la început, pentru că treptat cuceritorii musulmani au adoptat o atitudine

mai moderată față de supuși. În acest sens, mulți conducători musulmani încep să manifeste un mare interes pentru literatura indiană și să promoveze la curțile lor funcționari hinduși. Mai mult decât atât, împăratul *Akbar* (1556-1605) a încercat chiar să pună bazele unei religii comune pentru toți supușii săi, deși planul său n-a fost agreat de o mare parte dintre aceștia.

Este evident că cultura islamică a clasei stăpânitoare a exercitat o influență serioasă, în multe puncte, asupra vieții spirituale și materiale a hindușilor. Pe de altă parte, este la fel de adevărat că s-au exercitat influențe și în sens invers, respectiv dinspre hinduși spre musulmani. Și nu este surprinzător acest lucru dacă avem în vedere că o mare parte dintre musulmanii indieni proveneau din rândul hindușilor convertiți la islam. Doar o mică parte proveneau dintre musulmanii veniți în India ca funcționari și soldați din țările arabe. Astfel, mulți musulmani indieni au continuat să ia parte la sărbătorile hinduse și să respecte regulile de castă.

Atât înainte de împăratul *Akbar* cât și după acesta, au existat lideri care năzuiau după unitatea hindușilor și musulmanilor. Cel mai important dintre aceștia a fost *Kabīr* (1440-1518), care a crescut și a fost educat probabil într-un mediu islamic. Potrivit tradiției, acesta s-ar fi născut dintr-o mamă brahmană și ar fi fost adoptat de un țesător musulman. După altă tradiție, s-ar fi născut musulman și ar fi trecut la vishnuism la maturitate. Oricum, el este revendicat atât de hinduși cât și de musulmani, întrucât doctrina sa reprezintă un amalgam hinduisto-islamic. Astfel, el nega autoritatea *Vedelor* ca și pe cea a *Coranului*, admițând existența unui Dumnezeu unic, *Allāh-Rāma*, însă fără a-l considera pe *Rāma* ca un *avātar* al lui *Vishnu*, așa cum s-a observat în hinduismul clasic. De asemenea, el ignora orice formă de idolatrie, sacrificiile și asceza, recomandând în schimb meditația, iubirea de Dumnezeu și mai ales bunul comportament moral. În viziunea sa, toți oamenii sunt chemați la Dumnezeu, fără deosebire de rasă sau castă. Ulterior, învățătura sa s-a răspândit rapid, din ea alimentându-și mesajul mai multe grupări religioase.

576. *Ibidem*, p. 126.

577. *Ibidem*, p. 127.

6.2. Sikhismul

6.2.1. Nānak și succesorii săi

Cea mai importantă dintre multele grupări religioase apărute și fundamentate pe parcursul vremii pe învățătura sincretică a lui *Kabīr* este *sikhismul*⁵⁷⁸. Această comunitate religioasă a fost întemeiată de către un lider religios din Punjāb, pe nume *Nānak* (1469-1538).

Guru *Nānak* avea, încă din tinerețe, o fire liniștită și contemplativă, iubind mult rugăciunea și nefiind atras de vreo profesiune anume. Se ruga mai mereu în compania unor credincioși hinduiști și musulmani, lăudând pe Dumnezeu. Când era singur, lectura cu multă plăcere din scrierile unor mistici, fie ei hinduși sau musulmani. De la vârsta de douăzeci și șapte de ani, însoțit de un discipol musulman, *Nānak* abandonează viața de *pater familias* și călătorește în multe părți ale Indiei, având posibilitatea să se întâlnească cu tot felul de maestri spirituali și asceți (*sanmyāsīn*). Cu toate acestea, el n-a devenit niciodată un *sanmyāsīn* adevărat, în genul asceților hinduiști, jainiști sau budiști, deși în toate călătoriile sale obișnuia să poarte veșmintele unui ascet cerșetor (*udāsī*)⁵⁷⁹.

578. Cuvântul punjabi "*sikh*" (sanskrită: *śiṣya*; pâli: *sekha*) înseamnă "discipol", "elev" și se referă la discipolii lui *Nānak* și ai celor nouă succesorii spirituali ai acestuia. Ca atare, *sikhismul* - termen utilizat de englezi de pe la începutul secolului al XX-lea desemnează totalitatea practicilor și învățăturilor promovate de cei zece *guru sikh*. Cf. L. Kapani, *Religia Sikh*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, p. 416. Despre *sikhism* s-au scris multe lucrări; cf. între altele: J.C. Archer, *The Sikhs in relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas. A Study in Comparative Religion*, Princeton University Press, 1946; W. Cole Owen și P. S. Sambhi, *The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge/Kegan Paul, London, 1978; W. H. McLeod, *The Sikhs. History, Religion and Society*, Columbia University, New York, 1989; M. Delahoutre, *Les Sikhs*, Brepols, Paris, 1989.

579. Cf. L. Kapani, *ibidem*, *ibidem*, p. 417.

După moartea sa, guru *Nānak* avea să capete o aureolă legendară. Al patrulea succesor al său, guru *Rām Dās* (1534-1581) a hotărât ca demnitatea de guru să devină ereditară și a oferit astfel comunității sikhiste un conducător spiritual. De asemenea, el a construit sanctuarul central, primul templu sikhist, *Harimandir* ("templul lui *Hari*", adică lui *Vishnu*), "templul de aur" de la *Amritsar* ("izvorul nemuririi"). Fiul său, guru *Arjun* (1563-1606), a oferit comunității, la rândul său, "Nobila Carte", *Granth Sāhib*, o adevărată "Biblie" pentru mișcarea sikhistă, redactată în dialectele hindi și punjabi și cuprinzând scrierile lui *Nānak*, propriile sale poezii, cântări compuse de *Kabīr* etc. Acesta a fost ucis de către musulmani, devenind un martir al comunității sale. Fiul acestuia, guru *Har Govind* (1595-1645), în pofida non-violenței atât de susținute de către guru *Nānak*, a decis să-și răzbune tatăl ucis prin utilizarea luptei armate împotriva musulmanilor. Această cale avea să fie urmată mai departe și de către *Govind Singh* (1666-1708), cel de-al zecelea și ultimul mare guru sikhist. Poate fără să-și dea seamă, luând hotărârea de a-și răzbuna părintele prin luptă și prin nimicirea conducătorilor musulmani din India, *Har Govind* n-a făcut altceva decât să lase moștenire urmașilor și adepților de până astăzi acest spirit de agresivitate și intoleranță care caracterizează, de foarte multe ori, comunitatea sikhistă din India. Guru *Govind Singh* i-a strâns pe toți sikhii într-o castă, numită de către el "cea pură" (*khālasā*). Pentru a-și exprima egalitatea unii cu alții și spiritul lor războinic, toți membrii comunității au primit porecla de *Singh* ("leul"). Căsta "pură" creată de el avea să devină, ulterior, un adevărat ordin militar și războinic, răzpunător și crud. În plus, *Govind Singh* a promovat o separare absolută a sikhistilor, atât de musulmani cât și de hinduși. Astfel, el a interzis citirea *Vedelor*, a "cărților de învățătură" (*śāstra*) și a Coranului, vizitarea templelor hinduse și a moscheilor, ca și participarea la ceremonialuri hinduse sau purtarea vreunor însemne hinduse. De asemenea, "Cărții Nobile" (*Granth Sāhib*), cartea de cântări a comunității, i-a adăugat "îmnurile războinice", ca un fel de

“*Granth Sāhib* al celui de-al zecelea rege”, imnul în care chema comunitatea la războiul total împotriva islamismului. Dar, întrucât această inovație a întâmpinat totuși rezistența comunității, vechea “Carte Nobilă” a fost denumită “Cartea primordială” (*Ādi-Granth*), în scopul delimitării ei de “imnurile războinice” amintite. Oricum, până la urmă, *Govind Singh* n-a reușit să anihileze obiceiurile hinduiste, chiar dacă spiritul războinic impregnat comunității sale va mai dăinui multă vreme.

6.2.2. Doctrina sikhistă

În concepția lui *Nānak*, Dumnezeu este unic și impersonal, denumindu-l *Akāl Purakh* (“Omni atemporal”, “Ființa supremă nesupusă timpului”, “Principiu absolut etern”) ⁵⁸⁰. Pe de altă parte, *Akāl Purakh* este acel Principiu în care se conciliază toate contrariile: el este simultan transcendent și immanent, impersonal și personal, este un Dumnezeu “fără calități” (*nirguṇa*) dar, în același timp, și “înzestrat cu calități” (*saguṇa*). Pentru guru *Nānak*, acest tip de exprimare antinomică, paradoxală este justificabil, el nu implică nici un fel de contradicție în sine, fiindcă, din rațiuni creatoare și pentru nașterea ființelor, Dumnezeu cel nemanifest și inexprimabil devine manifest și exprimabil, cel transcendent devine și trebuie să devină immanent, cel impersonal devine personal.

Noțiunea de Absolut, de Dumnezeu prezintă în sikhism o corelație de elemente impersonalist-teofanice și personaliste. În afară de numele hinduiste *Hari*, *Rāma* și *Govinda*, Absolutul mai este invocat și cu numele de *Vahguru* (“mare guru”) sau, pur și simplu, ca “părinte”, “mamă”, “frate” și “verișor”. Unirea mistică cu Dumnezeu este exprimată atât prin formele de identitate (“eu sunt el”) cât și prin formele de imanență (“eu sunt al tău, tu ești al meu”). Tot la fel, conceptul despre “iluzie” (*māyā*) e plasat alături de învățătura islamică despre predestinație: Dumnezeu este cel care predetermină destinul omului, ci nu legea karmică hindusă. Alte exemple la fel de concludente:

580. Cf. W. H. McLeod, *op. cit.*, p. 60; M. Delahoutre, *op. cit.*, p. 94.

alături de învățătura despre eliberarea din ciclul reîncarnărilor se află învățătura despre iertarea păcatelor; în problema eshatologică observăm o întretăiere a ideii despre *Brāhma-nirvāṇa* cu imaginea islamică despre paradis ⁵⁸¹.

În mistica sikhistă, Realitatea absolută se identifică cu Adevărul absolut (*Satinām*). Dumnezeu este perceput și experiat în calitate sa de “Nume” (*nām*), de Logos primordial, de Sunet divin (*śabad*). Misticul percepe acest Sunet doar în stare de puritate interioară absolută și de contemplație desăvârșită. Pentru a atinge această stare, el trebuie să manifeste o deosebită iubire devoțională față de Dumnezeu (*bhakti*), concretizată în practica curentă a “chemării Numelui” (*nām simaran*) și a “receptării murmurate a Numelui” (*nām japam*). Doar invocarea Numelui divin îl poate ajuta pe credincios să se elibereze din ciclul saṃsāric, pentru că riturile exterioare nu au această forță. De fapt, aici regăsim spiritul gândirii upanișadice, care substituie mistica sacrificiilor brahmanice. Tocmai de aceea, sikhismul a eliminat o mare parte din ritualuri, reținând doar un minimum necesar: punerea numelui copilului, inițierea în ordinul militar și războinic al *khālasā* - asupra căreia vom mai reveni, căsătoria și ceremoniile funerare ⁵⁸².

În plan moral, prin *Nānak*, sikhismul propune discipolilor acestuia noi valori morale. Acesta respinge ritualismul rigid și formalist, ca și filosofia practică doar de dragul simplei speculații, întemeind binecunoscutul sistem *laṅgar* (“bucătărie” sau “sală a comunității”). Sistemul presupune servirea mesei în comun, în scopul anihilării mentalității inoculate de regimul castelor, potrivit căruia oamenii n-ar fi egali, unii ar fi puri iar alții impuri și, prin urmare, nu pot trăi împreună.

6.2.3. Cultul

Pentru sikhiști, locul unde se desfășoară majoritatea ritualurilor importante de cult poartă numele *gurdvārā*. Arhitectura acestui loc de

581. Vezi Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 256.

582. Cf. L. Kapani, *loc. cit.*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, p. 418.

cult posedă un stil mongol târziu, influențat însă de stilul hinduist. Încă de la intrare, acest spațiu sacru se impune prin frumusețe și curățenie. În interior, spre deosebire de templele hinduse, nu se află statui ale vreunor divinități, idoli sau obiecte de cult. Singurul obiect de cult este, "Nobila Carte" (*Granth Sāhib*), venerată de către credincioși asemenea unei divinități. De altfel, venerarea acestei cărți sfinte, prin ascultare sau citire, reprezintă datoria zilnică a oricărui credincios, fie el bărbat sau femeie. Când intră în *gurdvārā*, după ce s-a descălțat și și-a spălat picioarele, credinciosul se înclină în fața cărții, așezate în mijlocul mării săli, pe o strană acoperită cu o țesătură frumoasă.

Tot ca o obligație zilnică, credinciosul trebuie să practice rugăciunea constând în invocarea permanentă a Numelui divin (*nām simaran, nām japam*), despre care am mai amintit. Aceasta trebuie să aibă loc cel puțin de trei ori pe zi: dimineața, în zori, seara, la apusul soarelui și noaptea, înainte de culcare. Ea poate fi practică individual, în cadrul familiei, ca și într-un cadru mai larg, în *gurdvārā*.

Un moment binecuvântat în viața credincioșilor îl reprezintă sistemul *langar* (sala de mese alăturată unui *gurdvārā*), la care ne-am referit, activ și astăzi în rândul comunității sikhiste. În centrul său se află pregătirea și distribuirea "hranei sacre" (*kaṛah prasād*) după rugăciune și cântările devoționale. Este vorba de un amestec de grâu, zahăr și unt topit, pregătit într-un vas mare și împărțit tuturor practicanților. Scopul acestei practici este consolidarea legăturii de comunicare între credincioși, a sentimentului de egalitate între ei și ajutorarea celor săraci⁵⁸³.

Tot ca un ritual de cult trebuie privită și inițierea neofitilor în ordinul militar și războinic al *khālasā* (al "celor puri"), un ritual foarte deosebit de ritualurile inițiatice brahmanice sau hinduiste. Este vorba de ritul *amrit* ("nectar", "ambrozie"), săvârșit cu vârful săbiei. Termenul *amrit* desemnează atât ceremonialul în ansamblul său, cât și apa îndulcită cu zahăr și agitată cu ajutorul unei săbii cu două tăișuri, apă

583. *Ibidem*, p. 423.

din care vor bea neofitul, dar și ceilalți participanți. La această inițiere au dreptul ambele sexe. Din acest moment, cei inițiați au obligația de a nu-și mai tăia părul. Cei care își taie părul și își rad barba sunt considerați de către credincioșii mai conservatori drept "decăzuți" (*patit*). Bărbații își leagă părul în coc cu ajutorul unui turban alb sau colorat, iar femeile cu o eșarfă lungă. Membrii inițiați nu trebuie să se despartă niciodată de pumnal, portul lui fiind autorizat, de altfel, de Constituția indiană⁵⁸⁴.

6.2.4. Sikhismul între trecut și viitor. Câteva precizări.

După cum s-a putut observa, trecutul minorității sikhiste din India n-a fost presărat întotdeauna de momente de liniște și, probabil, nici viitorul. Mai mereu, ei au fost puși în situația de a se apăra, fie împotriva agresiunii mongolilor și celei musulmane, fie împotriva majorității hinduiste. În încercarea de a-și proteja propria identitate, ei au apelat de multe ori inclusiv la forme și mijloace fără un caracter strict religios. Între altele, și-au creat chiar propriile partide politice, mai ales atunci când a fost necesară asigurarea intereselor politico-religioase ale populației sikhiste majoritare din Punjab.

Conflictul și adversitatea reciprocă dintre comunitățile hinduiste și sikhiste s-au întesit, în special după divizarea regiunii Punjab între India și Pakistan, în anul 1947. Această împărțire a constituit o lovitură foarte puternică, resimțită de punjabi, în general, și de sikhiști, în special. De altfel, acest lucru a deschis calea confruntărilor violente între comunități, confruntări devenite ulterior ceva absolut cotidian. Deși sunt majoritari în regiunea Punjab, o parte însemnată a comunității sikhiste, a fost obligată să se refugieze în diferite alte state ale Indiei, în vreme ce alții au emigrat spre Marea Britanie, Germania, S.U.A., Canada sau Asia de Sud.

Starea conflictuală a sporit și mai mult în ultima perioadă. Ea a fost alimentată îndeosebi de asediarea templului de aur de la *Amritsar*, în anul 1984, de către armata indiană, iar apoi de asasinatul comis

584. *Ibidem*, pp. 420-421.

asupra primului-ministru, *Indira Gandhi*, de către propriile gărzii de corp, de origine sikhistă. În prezent, sikhii revendică tot mai insistent, pentru a trăi în siguranță, teritoriul independent *Khālīstan* ("Țara celor puri")⁵⁸⁵.

7. Sincretismul hinduisto-creștin. Noi mișcări reformatoare.

Potrivit tradiției, creștinismul a pătruns în India încă din primul secol d.Hr., fiind propovăduit de către *Sfântul Apostol Toma*. Documente sigure privind o anumită activitate misionară creștină în India există, însă, din secolul al II-lea d.Hr.

În anul 1498, venind în India, *Vasco da Gama* a deschis drumul coloniștilor europeni. Anglia a fost primul stat colonizator al Indiei, încât în anul 1850 administrația Indiei a fost supusă Coroanei regale britanice. Colonizarea a fost succedată de misionarii creștini, care au convertit la creștinism mari părți ale populației Indiei. De altfel, comunități creștine organizate au existat în India încă de prin secolul al VI-lea d.Hr., dar nu se poate afirma cu certitudine în ce măsură acestea au exercitat o influență notabilă asupra hinduismului. În același timp, europenii au început să implanteze în acest spațiu propria civilizație apuseană, chiar dacă acest lucru s-a reușit cu precădere în cercurile intelectualilor hinduși, influențate mai ales de filosofia occidentală.

În secolele XIX-XX, a apărut o serie de mișcări ai căror fondatori sau lideri au încercat să imprime hinduismului un nou mod de viață, corelând, într-o formă sau alta, propria lor moștenire spirituală cu creștinismul și cultura occidentală. În anumite cazuri, influența occidentală a fost atât de puternică, încât s-a încercat sincretizarea elementului autohton și a celui străin. În alte cazuri, elementele occidentale au stârnit o reacție și o rezistență energică din partea tradiției autohtone. De asemenea, au existat mișcări care au încercat să modernizeze anumite noțiuni și concepte hinduse centrale, printr-un fel de *aggiornamento* sau chiar prin transformarea lor totală. Pentru

nenumerate alte mișcări, problemele sociale și naționalismul crescând au jucat un rol considerabil.

7.1. *Brāhma-Samāj*

Această mișcare a fost fondată în anul 1828, în Calcutta, de către brahmanul bengalez *Rām Mohan Roy* (1772-1833), propunându-și răspândirea unui hinduism reformat. Promotorul mișcării, care studiasse creștinismul și alte religii, susținea că adevărul veșnic ar fi prezent în toate religiile, dar cel mai evident în vechile scrieri religioase din India, în măsura în care acestea sunt interpretate corect. El a protestat împotriva idolatriei și a avut o contribuție importantă în promulgarea legii din anul 1829, care interzicea incinerarea văduvelor alături de soții decedați. De asemenea, el a propus o anumită imitare a serviciului divin creștin, în sensul adunării tuturor membrilor comunității, în fiecare sâmbătă, pentru a participa la citirea unor texte vedice, predici și la audierea diferitelor cântări religioase.

După moartea sa, conducerea mișcării a fost preluată de către *Debendranāth Tagore* (1817-1905). Doctrina sa se fundamentează pe *Upanișade*, cu mențiunea că el a încercat convertirea panteismului upanișadic într-un fel de monoteism creștin. Chiar dacă era convins de faptul că religia creștină n-ar putea oferi ceva nou pentru India, totuși evlavlia și spiritualitatea promovată de el este marcată profund de idei creștine, așa cum reiese din rugăciunile sale.

Spre deosebire de acesta, bengalezul *Keshab Chandra Sen* (1838-1884) vedea în Iisus Hristos desăvârșitorul religiei indiene. Astfel, în 5 mai 1866, el a ținut la Calcutta o cuvântare pe tema "Iisus Hristos, Europa și Asia", în care a vorbit atât de frumos despre Iisus, încât mulți au crezut că s-a convertit la creștinism.⁵⁸⁶ I se spunea *Jesudas* ("servitorul lui Iisus"), iar în cercul său de prieteni indieni s-a sărbătorit Crăciunul prin post. Totuși, el n-a devenit niciodată creștin.

586. Cf. W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1954, p. 323.

585. Cf. mai pe larg *ibidem*, pp. 423-424.

În anul 1865, el s-a separat de *Debendranāth Tagore* și a creat o nouă comunitate religioasă, pe care a numit-o în anul 1881 *Nava-Vidhāna-Brāhma-Samāj* ("Comunitatea divină a Noului Legământ"). Pentru că aceasta se dorea un fel de "simfonie a religiilor", în care fiecare să-și poată regăsi propria sa convingere religioasă, în cadrul serviciilor divine erau citite texte hinduiste, budiste, zoroastriene, confucianiste, musulmane și creștine. Ca emblemă a noii comunități, era folosit un steag cu triada hinduistă, semiluna musulmană și crucea creștină. Sub influența creștină, *Keshab Chandra Sen* a desfășurat o prodigioasă activitate socială. Însă, în pofida personalității sale fascinante, numărul adeptilor comunității întemeiate de el a rămas relativ mic.

În cadrul aceleiași mișcări, *Brāhma-Samāj*, s-a format și cel mai mare poet al Indiei din secolul al XX-lea, respectiv *Rabindranāth Tagore* (1861-1941). Deși avea să părăsească mai târziu această comunitate, totuși el a urmat calea lui *Rām Mohan Roy* și a tatălui său, *Debendranāth Tagore*. Mistica upanișadică legată de *Ātman-Brahman* reprezintă și pentru el izvorul principal al adevăratei înțelepciuni.

Deși aparținea școlii filosofico-religioase a lui *Rāmānuja*, *Rabindranāth Tagore* recomanda, în loc de asceză, ca mijloc de apropiere de Dumnezeu, bucuria, savurarea a tot ceea ce este frumos în natură, pentru că prin aceasta ni se revelează însuși Dumnezeu. Din celebrele imnuri consacrate de el vieții, iubirii, fericirii⁵⁸⁷ se poate observa că filosofia sa nu are o sorginte pur indiană și că ele sunt rezultatul unei interpretări a tezaurului de gândire veche indiană în spiritul cugetării europene și al creștinismului. În ciuda acestui fapt, ca și alții, *R. Tagore* a rămas fidel tradiției hinduse. Deși a făcut apel deseori la Iisus, pentru el Iisus Hristos a rămas doar un mare "profet", asemenea lui Buddha și altor mari profeți indieni, o reîncarnare a lui Dumnezeu, dar nu ultima⁵⁸⁸.

587. Vezi C. Galeriu, *Rabindranath Tagore, poet și filosof indian*, în "Glasul Bisericii", XX (1961), nr. 5-6, pp. 465-477.

588. *Sādhana. Calea desăvârșirii*, trad. rom. București, 1922, p. 121.

O influență creștină mai pregnantă decât în cazul lui *R. Tagore* se resimte la *Mahātma Gandhi* (1869-1948). În viziunea sa, Iisus Hristos este "principele politicienilor", "prototipul rezistenței pasive"; Cel răstignit pe Golgotha reprezintă garanția triumfului iubirii asupra forțelor răului. *M. Gāndhi* și-a consolidat credința în idealul *non-violenței*, care reprezintă vechiul ideal ascetic indian *ahimsā*, prin predica de pe Munte. Profilul său moral era unul profetico-creștin⁵⁸⁹.

De asemenea, el considera Biblia ca fiind inspirată, dar în același fel în care ar fi inspirate Vedele și Coranul. Dorind o apropiere între credincioșii diferitelor religii și mai ales între hinduși și musulmani, *Gandhi* insistă pe ideea că toate religiile au în sine ceva bun, dar nici una nu este desăvârșită, nu posedă adevărul deplin⁵⁹⁰.

7.2. Ārya-Samāj

Începând cu secolul al XIX-lea, se resimte o rezistență tot mai puternică împotriva oricăror influențe străine asupra elementului autohton. Se creează astfel condiții favorabile pentru dezvoltarea naționalismului indian. Un atare context este creat, în primul rând, de către *Ārya-Samāj* ("comunitatea arienilor"), o comunitate religioasă monoteistă, care își fundamentează doctrina pe *Vede*. A fost întemeiată în anul 1875, în Bombay, de către *Dayānanda Sarasvatī* (1824-1883). Fondatorul comunității își propune înainte de toate revigorarea religiei și culturii vedice. În opinia sa, adevărul deplin se află doar în *Vede*. De aceea, el respinge nu numai religiile străine, cum ar fi creștinismul, islamul și sistemele indiene eterodoxe, ci chiar cultul statuilor și templelor, care vine în contradicție cu doctrina vedică pură. În plan social, mișcarea a desfășurat o bogată activitate în scopul ameliorării situației celor săraci.

589. Vezi Fr. Heiler, *op. cit.*, pp. 257-258.

590. C. Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi*, Bordas, Paris, 1954, p. 180.

În practică, adepții utilizează chiar mijloace de constrângere morală și fizică pentru a-i determina pe creștini și musulmani să revină la credințele autohtone. Inclusiv în străinătate sunt trimiși misionari din partea comunității. Au fost create anumite centre în care sunt educați copii cu vârsta de patru ani în tradiția vedică; cel mai important dintre acestea, cel din *Kangri-Haridvār* a fost ridicat, între timp, la rangul de universitate. Însă, cei mai mulți dintre hinduși contestă *Ārya-Samāj* datorită agresivității sale și interpretării exagerate făcute *Vedelor*. *Dyānanda* pretinde că orice cultură își are originile în India, că umanitatea însăși își are rădăcinile în nordul Indiei, că arienii au cucerit întreaga lume, au descoperit America, că toate marile culturi ale vechiului Orient sunt, în fond, culturi hinduse. În concepția sa, chiar progresul tehnic al Europei s-ar datora cuceritorilor hinduși din vechime, care au dus cu ei spre Europa secretele *Vedelor*. Înțelegerea simbolisticii *Vedelor* reprezintă, după părerea sa, cheia înțelegerii modului în care poate fi stăpânită lumea. Cu toate acestea, raportat la numărul locuitorilor Indiei, numărul adepților acestei comunități este relativ mic; mulți dintre aceștia au părăsit comunitatea, fiind nesatisfăcuți, între altele, și de sărăcia mesajului intelectual al acesteia. Dar, spiritul comunității a fost preluat de anumite partide politico-religioase hinduse, deosebit de fanatice, și de diferite organizații paramilitare constituite din tineri. Acestea sunt foarte active și deosebit de agresive împotriva creștinilor și musulmanilor. Membrii acestor organizații se socotesc mari reformatori ai societății hinduse, apărători și regeneratori ai culturii hinduse. Ei au introdus ceremonialul *suddhi*, prin care creștinii și musulmanii pot fi reconvertiți la hinduism. Unul dintre comandamentele principale ale comunității *Ārya-Samāj* este protecția vacii, cultul acesteia; acest lucru le oferă prilejul de a se hărțui cu “mâncătorii de vaci”, respectiv creștinii și musulmanii. Ceremoniile lor, considerate de ei științifice, sunt de fapt foarte simple. De exemplu, sacrificiul lor constă în arderea de unt topit; acesta are scopul de a purifica aerul și de a aduce ploaie în vreme de secetă.

7.3. *Rāmakrishna-Mission*

Această mișcare a fost fondată de către cel care a fost socotit cel mai mare sfânt din India secolului al XIX-lea, cunoscut sub numele de *Rāmakrishna*⁵⁹¹, numele de ascet al lui *Gadādhara Chattopadhyāya* (1836-1886). El a fost preot la templul zeiței *Kālī* și a trăit multă vreme ca eremit. Între altele, și-a însușit practica *Yoga*, doctrina *Śaiva* și *advaita*; de asemenea, a fost ucenicul unui musulman și a viețuit după normele și principiile de viață creștină. Având înclinații mistice, el pretinde că ar fi realizat stări vizionar-extatice, că ar fi dobândit viziuni atât ale lui *Krishna* cât și lui *Iisus*. În acest fel, el a ajuns la convingerea că toate religiile sunt adevărate și conduc la comunicarea cu Dumnezeu. El mărturisește că în hinduism, islam și creștinism este vorba despre unul și același Dumnezeu spre care năzuim cu toții, dar pe căi diferite. Pentru el, Dumnezeu este simultan impersonal și personal. Când nu este activ, El este absolutul *Brahman*, iar când este activ este *Śakti*, Energia primordială, “Mama sacră”, “iubita cerească” a zeului *Śiva*. Distincția dintre credincios și Absolut, ca și identitatea dintre cei doi, exprimată prin formula “eu sunt El”, sunt, de fapt, unul și același lucru⁵⁹².

După moartea lui *Rāmakrishna*, comunitatea întemeiată de acesta a fost preluată de către filosoful *Narendranath Datta*, cunoscut sub pseudonimul *Swāmī Vivekānanda* (1862-1902)⁵⁹³, o personalitate deosebită, formată în mediul universitar modern. Fascinat de gândirea și principiile lui *Rāmakrishna*, el a încercat să reprezinte filosofia școlii *Vedānta* prin adaptarea acesteia la necesitățile vieții contemporane lui. Astfel, el susține că sufletele individuale sunt identice cu Absolutul, dar pentru a se ajunge la unirea cu Dumnezeu, cu *Brahman*, nu este neapărat nevoie de cunoaștere sau de meditație.

591. Cf. pe larg R. Rolland, *La vie de Rāmakrishna*, Stock, Paris, 1930.

592. Cf. Fr. Heiler, *op. cit.*, p. 258.

593. Vezi pe larg R. Rolland, *Das Leben des Vivekānanda*, Zürich, 1965.

Unirea se poate realiza și prin activitatea cotidiană, prin fapta bună, prin ajutorarea săracilor, a celor suferinzi și disperați. În viziunea sa, ar fi inutil să se predice oamenilor vreo religie, dacă acest lucru nu este secondat de încercarea de a înlătura sau ameliora bolile și nevoile oamenilor⁵⁹⁴. Astfel, multe spitale, clinici, școli și universități din India au fost sprijinite de *Rāmakrishna-Mission*.

Această mișcare se deosebește esențialmente de *Brāhma-Samāj* și de *Ārya-Samāj*, pentru că ea nu contestă cinstirea templelor și cultul statuilor zeilor hinduși, care jucau un rol atât de semnificativ în viața mării majorități a credincioșilor. Pe de altă parte, spre deosebire de *Ārya-Samāj*, după cum am văzut, această mișcare este deosebit de tolerantă față de celelalte religii, pe care le socotește căi deosebite de acces spre unirea cu Dumnezeu.

În același timp, însă, *Rāmakrishna-Mission* își propune ca scop propagarea principiilor filosofiei vedântine, socotită de ea drept concepția de viață cea mai plauzibilă, superioară tuturor celorlalte concepții indiene sau străine. Mișcarea, deși dispune de nenumărate centre în America și în Europa, totuși nu-și propune neapărat convertirea adeptilor altor religii la propria doctrină, dar subliniază că un creștin care își fundamentează viața și gândirea pe filosofia vedantină ar putea deveni un mai bun creștin.

Activității mișcării i s-a asociat și *Aurobindo Ghose* (*Sri Aurobindo*, 1872-1950), căreia acesta i-a dat, însă, un accent preponderent naționalist și mistic. Lucrările sale se bucură de multă prețuire în anumite cercuri de literați occidentali, simpatizanți ai filosofiei și spiritualității indiene⁵⁹⁵.

594. Datorită accentului preponderent pus pe activitatea socială, unii au catalogat această mișcare mai degrabă o "organizație nereligioasă, consacrată slujirii umanității". Vezi, de pildă, J. Nehru, *Descoperirea Indiei*, Ed. de stat pentru literatură politică, București, 1956, p. 354.

595. Em. Vasilescu, *Istoria religiilor*, Ed. Institutului biblic și de misiune al B.O.R., București, 1982, p. 257.

7.4. S. Radhakrishnan

Cea mai impresionantă figură a neohinduismului secolului al XX-lea rămâne, cu siguranță, *Sarvepalli Radhakrishnan* (1888-1975), fost președinte al Indiei (1962-1967). Format în școlile misionare protestante, bine familiarizat cu literaturile filosofice și religioase orientale și occidentale, un excelent scriitor și orator, el pare să întruchipeze în sine ceea ce își doreau, de altfel, mulți dintre contemporanii săi: un hinduism spiritualizat și debarasat de balastul împovărat al trecutului, o "religie a spiritului" o "religie universală a viitorului"⁵⁹⁶, care ar putea oferi răspunsuri ultime și definitive la toate marile probleme care frământă contemporaneitatea. Ca șef de stat, el simboliza, într-un mod excepțional, "conștiința națiunii", totdeauna când vorbea accentuând importanța spiritualității, fără a face însă referire la secte sau grupări religioase.

El se străduia, în primul rând, să identifice ceea ce au comun religiile, ignorând divergențele doctrinare. Era convins de faptul că "experiența personală" a comuniunii cu Absolutul, cu Dumnezeu reprezintă o caracteristică comună tuturor religiilor din toate timpurile⁵⁹⁷. În viziunea sa, orice "experiență spirituală" ("spiritual experience")⁵⁹⁸ a Absolutului, indiferent dacă este realizată de către un hindus, evreu, creștin sau musulman, este la fel de validă pentru că este independentă de teologiile respective, care țin de împrejurările istorice și geografice în care au fost formulate. Orice teologie, susține S. Radhakrishnan, poate ajuta la cunoașterea adevărului, dar nu se poate identifica cu acesta. În fond, toate teologiile sunt și vor rămâne relative, ele nu pot și nu trebuie să pretindă că posedă adevărul absolut.

Totuși, încercarea reciprocă de apropiere a religiilor lumii nu trebuie interpretată, dincolo de intențiile uneori laudabile ale acestui

596. S. Radhakrishnan, *Recovery of Faith*, G. Allen-Unwin, London, 1956, p. 205.

597. *Ibidem*, p. 199.

598. Cf. idem, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1939, p. 308.

mare filosof și om de stat, în sensul renunțării la propria învățătură de credință, pentru a se ajunge la un sincretism religios sau la o așa-numită "religie universală", așa cum propun diferiți gânditori din India sau reprezentanți ai teosofiei⁵⁹⁹. Atunci când S. Radhakrishnan sesizează în marea diversitate a religiilor, a concepțiilor, formelor și limbilor o așa-numită "experiență spirituală" ("spiritual experience") interioară a Absolutului care facilitează o profundă comunicare spirituală între diferitele religii⁶⁰⁰, desigur că s-ar putea cade de acord cu el din perspectivă creștină, dar numai în sensul că toate religiile necreștine se află doar într-o stare de căutare a lui Dumnezeu, în sensul că ele fac anumite experiențe ale Transcendentului în timpul acestei căutări și doar în măsura în care, în pofida tuturor deosebirilor, relevă și un anume grad de convergență atât în ce privește cunoașterea lui Dumnezeu Creatorul (cf. *Romani* 1, 19 sq.) cât și cu privire la legea morală naturală (*Romani* 2, 14-15).

Cu toate acestea, după cum această concordanță nu trebuie simplificată, tot la fel nici deosebirile nu trebuie nivelate. Experiența religioasă interioară nu trebuie absolutizată în sensul că toate afirmațiile religioase articulate, toate "revelațiile" și mărturisirile de credință, toate Bisericele, riturile și fenomenele religioase ar fi identice în raport cu această experiență spirituală interioară⁶⁰¹. Orice nivelare, minimalizare sau generalizare este păguboasă, fiindcă nu corespunde identității de sine a religiilor și autenticității doctrinei lor.

8. Situația actuală. Perspective.

Hinduismul este una dintre marile religii ale lumii, nu numai datorită numărului adeptilor săi - peste 900.000.000, dar și datorită dinamismului său și marii capacități de adaptare. Astăzi, hinduismul are cei mai numeroși adepti în India (83% dintr-o populație în jur de

1.000.000.000), dar are adepti și în țările de cultură indiană sau influențate de această cultură. De pildă, în Sri Lanka (Ceylon), nord-estul țării este hindus. În Indonezia, se menține în insula Bali sub o formă specială, adaptată acestei țări. De asemenea, îl găsim în Malaezia, în Singapore, în insulele Fiji, în insula Mauritius, unde mai mult de jumătate din populație este de origine indiană și și-a păstrat religia hindusă. Există hinduși și în insula Réunion, în Madagascar, în Africa de Sud, în insulele Caraibe, precum Surinam și Trinidad.

După ce India și-a redobândit independența, în 1947, se inaugurează o nouă fază în istoria acestei țări. Conform noii Constituții intrate în vigoare în anul 1950, India a devenit stat laic. Politica și religia s-au separat, statului revenindu-i totuși obligația de a garanta cetățenilor libertatea religioasă. Desigur, mulți au fost surprinși de faptul că, în pofida majorității hinduse, conducerea politică a Indiei n-a declarat niciodată hinduismul drept religie de stat. De altfel, acest lucru ar fi fost imposibil de realizat. Ce direcție sau ce direcții hinduse ar fi trebuit să favorizeze statul? Hinduismul este și astăzi un complex de forme foarte variate de religiozitate. Acest complex asociază laolaltă mișcări reformatoare moderne, diferite secte și comunități religioase apărute în perioadele de început ale hinduismului. Nu trebuie uitat faptul că cele mai importante dintre vechile mișcări religioase hinduse au desfășurat în ultimul secol o importantă activitate pentru a câștiga noi adepti. Este cazul școlilor lui Śaṅkara, Rāmānuja și Mādhva, Śaivasiddhānta și Vīraśaiva. Vis-à-vis de aceste grupări, mai mult sau mai puțin organizate, se plasează marea majoritate hindusă, care cunoaște foarte puține lucruri despre sistemele teologice și filosofice. Cea mai mare parte a populației împărtășește noțiunile hinduse fundamentale - *karma*, *saṃsāra* și *mokṣa* - și venerază principalele divinități ale panteonului hindus, dar se simte atașată mai cu seamă de divinitățile locale și de acele ființe divine, care joacă un rol foarte important în viața practică, cotidiană a credincioșilor. Se poate spune că nici mișcările reformatoare mai vechi, după cum nici cele mai noi,

599. Cf. idem, *Recovery of...*, p. 194.

600. Idem, *Eastern Religions...*, p. 308 sq.

601. Cf. și critica teologilor creștini din India, în: M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Madras, 1970, cap. VII.

n-au înțeles prea bine să-și pună amprenta asupra marilor mase din punct de vedere religios.

În domeniul social, mișcările moderne hinduse au contribuit, totuși, la diminuarea rolului regimului castelor. Pentru mulți reformatori, problemele sociale au jucat un rol foarte important. Unii dintre aceștia își propuneau o ameliorare a restricțiilor legate de caste, pe când alții își doreau chiar desființarea acestui sistem. În decursul acestui veac, mulți dintre cei aflați în afara castelor au dobândit anumite facilități: de pildă, anumite temple care odinioară le erau inaccesibile, acum se pot bucura de prezența lor. Tot la fel, membrii unor caste inferioare sau cei fără castă sunt protejați prin Constituție, fiindcă Constituția indiană garantează tuturor cetățenilor drepturi sociale, economice și politice, ca și egalitate în privința posibilităților de afirmare. Este adevărat, anihilarea barierelor de castă va avea de urmat un curs dificil, dar industrializarea progresivă a Indiei postulează acest proces, mai ales în marile metropole.

India contemporană se prezintă ca un subcontinent multicultural și multireligios. De aceea, *J. Nehru*, la 15 august 1947, în ziua în care India și-a proclamat independența, se adresa cu următoarele cuvinte poporului său: "Noi toți, oricare ar fi religia pe care o practicăm, avem, ca fii ai Indiei, aceleași drepturi, aceleași privilegii și obligații. Nu putem încuraja supremația unei comunități religioase asupra celorlalte, nici vederile înguste, pentru că nici o națiune nu poate fi mare dacă locuitorii ei gândesc sau acționează cu îngustime de spirit"⁶⁰².

În ciuda acestui mesaj foarte lucid, astăzi, în India, se constată existența unor tensiuni religioase, cu precădere între hinduiști și musulmani și, într-o altă formă, între hinduiști și sikhiști. Practic, aceste tensiuni au un caracter politico-religios, întrucât politica interferează religia. Laică, republica indiană trebuia să permită, după cum spuneam, ca toate religiile să trăiască în armonie și toleranță pe teritoriul Indiei. Dar politicul s-a amestecat de îndată, fondând partide pe criterii strict

602. M. Hulin, L. Kapani, *Hinduismul*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 407-408.

religioase, cum ar fi Partidul Congresului Legii musulmane, condus de către *Ali Jinnah* în Pakistan. Această secesiune i-a dezamăgit pe hinduși, care n-au acceptat-o niciodată cu adevărat. Ea nu le-a apărut niciodată legitimă, fiindcă, în viziunea lor, reprezenta o trădare a speranței de unitate. Prin urmare, la acest sfârșit de secol XX, există un vechi și persistent litigiu între majoritatea hinduistă și minoritatea musulmană de pe teritoriul Indiei⁶⁰³.

Într-o noapte a anului 1949, vizitatori clandestini au introdus în incinta moscheii de la *Ayodhya* statui ale zeului *Rāma* și ale soției sale *Sītā*, dorind să recupereze în mod simbolic locul cuvenit templului hinduist. În aceste condiții de tensiune, guvernul a hotărât închiderea moscheii. Din nefericire, în special în anul 1992, conflictul a fost reactivat. Invocând reîntoarcerea la origini, însoțită deseori de sentimentul excluderii celorlalte tradiții religioase, hindușii au organizat o impresionantă campanie populară, în întreg nordul Indiei, pentru a obține restituirea concretă, ci nu doar simbolică, a locului sfânt. Această campanie cu caracter naționalist și religios totodată a fost condusă, în principal, de Partidul poporului hinduist (*Bharata Janata Party*) și de liderul acestuia, *L. K. Advani*. Cu acest prilej, la 6 decembrie 1992, o mulțime hindusă dezlănțuită a dărâmat moscheea și a pus fundația pentru construirea unui nou templu consacrat zeului *Rāma*⁶⁰⁴.

Viitorul va arăta, cu siguranță, în ce măsură hinduismul va reuși să se adapteze unei societăți moderne și democratice. Așa cum o demonstrează istoria evoluției sale, el a supraviețuit foarte bine multelor schimbări pe care le-a trăit de-a lungul veacurilor, așa încât se crede că, până la urmă, se va putea adapta marilor provocări ale contemporaneității.

603. *Ibidem*, p. 406.

604. Vezi mai pe larg *ibidem*, p. 408.

IV. JAINISMUL

1. Istoria jainismului: Pārśva și Mahāvīra

Întemeierea jainismului a fost atribuită de către istorici lui *Vardhamāna Mahāvīra*, un contemporan al lui Buddha. Acesta nu era, însă, decât ultimul dintr-o serie de *tīrthaṃkarași*, literal "făcători de vad", cu alte cuvinte "întemernegători, vestitori ai mântuirii"⁶⁰⁵.

Primul dintre aceștia, *Rṣabha* sau *Adīśvara*, "maestrul inițial", ar fi trăit, potrivit legendei, cu miliarde de ani în urmă, inițial ca prinț, apoi ascet, înainte de a intra în *Nirvāṇa*, pe muntele *Kailāsa*. Alți 21 de *tīrthaṃkarași* cunosc o biografie similară, care nu e altceva decât viața lui *Mahāvīra*, transfigurată în paradigmă: toți sunt de neam regesc, devin asceți și întemeietori ai unor comunități religioase. Cercetătorii în materie acreditează, totuși, o anume istoricitate biografiei celui de al 23-lea *tīrthaṃkara*, *Pārśva*, și celui de al 24-lea și ultimul, de altfel, dintre aceștia, *Vardhamāna Mahāvīra*.

Pārśva (născut pe la c. 872 î.d.Hr.) era fiul unui rege din *Benares*. Se pare că a devenit ascet pe la vârsta de 30 de ani (c. 842 î.d.Hr.), a realizat prin meditație cunoașterea absolută și, după ce a fondat opt comunități religioase, a murit, după vârsta de 100 de ani, pe vârful unui munte, cu aproximativ două secole și jumătate înaintea lui *Mahāvīra*. El se bucură și astăzi de o mare popularitate în cultul și mitologia jainistă.

În general, orice *tīrthaṃkara* este reprezentat, de preferință, în iconografia jainistă, dacă nu în poziția *yoga*, atunci în picioare, având o atitudine de "revocare a trupului" (*kāyotsarga*): rigid, drept și imobil,

cu brațele țepene, lăsate în jos, și cu degetele de la picioare orientate direct înainte. Fizicul său ideal este comparat cu cel al unui leu: piept și umeri puternici, fără șolduri, fese zvelte de felină, abdomen înalt și degete puternice la mâini și la picioare, alungite și bine modelate. Toracele său, lat și neted, bine dezvoltat și fără nici un fel de concavitate, demonstrează evident efectul exercițiilor îndelungate de respirație, practicate conform regulilor *Yoga*.

Un atare ascet *tīrthaṃkara* este denumit "erou" (*vīra*), întrucât el a realizat suprema victorie umană: acesta este sensul numelui *Mahāvīra*, "marele" (*mahat*) "erou" (*vīra*), care i-a fost acordat contemporanului lui Buddha, *Vardhamāna*, cel de-al 24-lea *tīrthaṃkara*. Sfântul ascet este numit și *Jina*, "învingătorul", iar discipolii săi, prin urmare, *jainas*, "urmașii sau fiii învingătorului", de unde și denumirea religiei jainiste⁶⁰⁶.

Propovăduitorul învățăturii jainiste despre eliberare s-a născut în jurul anului 540 î.d.Hr. în *Kundapura* (sau *Kundagrāma*), în apropiere de *Vaiśālī*. Vechi legende menționează că frumoasa regină *Trisālā* a regelui *Siddhārtha* a avut o serie de vise foarte ciudate. Învățații, care interpretau visele reginei, prevesteau că aceasta va naște un fiu care va cunoaște și propovădui adevărul suprem oamenilor. Într-adevăr, ea a născut un fiu care se distingea de departe prin frumusețe și înțelepciune. Părinții i-au pus numele *Vardhamāna*; totuși, acesta a rămas mai bine cunoscut în istorie sub apelativul său de *Mahāvīra* ("marele erou"). După ce a ajuns la maturitate, el s-a căsătorit cu o tânără nobilă, *Yaśodā*, care i-a născut o fiică. Când a împlinit 28 de ani, i-au murit părinții, iar el a decis să devină ascet. Însă abia după doi ani a primit permisiunea din partea fratelui său mai mare de a deveni eremit. Astfel, a îmbrăcat veșmântul monahal, și-a ras părul capului și a început să se dedice meditației. După 13 luni de viață în acest mod, și-a aruncat veșmântul monahal, pribegind vreme de 12 ani absolut gol, ca ascet. În cele din urmă, în *Jrīmbhikagrāma*,

605. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 85.

606. H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, p. 147.

pe malul unui fluviu, sub un arbore numit *salā*, avea să dobândească iluminarea. Din acest moment a devenit un *Jina* ("învîgător"), adică unul care a realizat propria eliberare. După aceea, până la moarte, a cutreierat țara și a propovăduit învățătura jainistă. A murit în vârstă de 72 de ani, prin autoînfometare, în jurul anului 470 î.d.Hr. la *Pāvā*, în apropiere de Patna de azi.

Textele canonice budiste, datând din secolul I î.d.Hr., amintesc frecvent de jainiști sub vechiul lor nume de *Nirgrantha* ("fără nod, legătură sau sfoară"), adică "cei neîncătușați", cei eliberați, și se referă la ei ca la o sectă rivală, dar nicăieri ca la una recent întemeiată. Conducătorul lor este numit *Jñātaputra Vardhamāna* ("*Vardhamāna*, fiul clanului *Jñāta*") și, în contrast cu Buddha, despre el nu se afirmă niciodată că ar fi fost în prealabil discipolul unor maestri spirituali ale căror doctrine nu reușiseră să-l satisfacă. *Mahāvīra* a rămas consecvent tradiției în care crescuse, se formase și pe care și-a însușit-o pe deplin când a devenit monah jainist. Astfel, se poate spune că el nu a fost fondatorul unei noi doctrine, ci doar reformatorul uneia mai vechi. El nu a fost predicatorul unei noi doctrine, ci se consideră că, în momentul iluminării sale, a dobândit înțelepciunea absolută a ceva ce atât el, cât și comunitatea sa, cunoscuseră mai înainte, dar la un nivel imperfect și parțial. El n-a făcut altceva decât să se integreze într-o comunitate religioasă existentă de secole⁶⁰⁷.

Conform tradiției, la moartea lui *Mahāvīra* existau, în afara unei numeroase comunități laice, 14.000 călugări și 36.000 de călugărițe. Se pare că aceste cifre sunt exagerate, dar este surprinzător că majoritatea o reprezintă femeile, atât în rândul adepților monahi, cât și laici. Și este și mai surprinzătoare această majoritate feminină dacă avem în vedere faptul că, după unii maestri *jainas*, călugărițele nu puteau spera să realizeze eliberarea, întrucât nu le era permis să practice nuditatea monahală. Se crede că *Mahāvīra* își orienta mesajul cu preponderență spre aristocrația nobilă și militară. Se poate

607. *Ibidem*, p. 156.

presupune că femeile aparținând acestor clase descopereau în învățătura lui *Mahāvīra* o învățătură cu rădăcini adânci și arhaice în spiritualitatea indiană primordială, o cale religioasă care le era contestată de ortodoxia brahmanică⁶⁰⁸.

În vechime, monahii jainiști umblau complet goi, debarasându-se de toate simbolurile de castă și semnele distinctive care reprezentau esența costumului indian și simbolizau implicarea celui ce-l purta în țesătura robiei și suferinței umane. Mai târziu, în vremea lui *Mahāvīra*, mulți au început să poarte veșmântul alb ca o concesie făcută decenței și s-au autointitulat *śvetāmbara*, "cei al căror veșmânt (*ambara*) este alb (*śveta*)". Straiul acesta simboliza idealul lor de puritate de natura alabastrului, nefiind, ca atare, o abatere prea mare de la modelul jainiștilor monahi conservatori, care au continuat să se numească *digambara*, "cei al căror veșmânt (*ambara*) este elementul ce umple cele patru pătrate ale spațiului (*dig*)"⁶⁰⁹.

Învățătura jainistă s-a răspândit rapid în patria lui *Mahāvīra*, *Bihār*, și în *Orissa*. În a doua jumătate a mileniului I, cu sprijinul anumitor conducători, ea a pătruns în *Dekkan* și în sudul Indiei, iar la începutul celui de al II-lea mileniu în *Gujarat*. Cu timpul, însă, revigorarea brahmanismului, înflorirea spiritualității *bhakti*, de obârșie śivaistă și vishnuistă, ca și pătrunderea tot mai intempestivă a islamului au condus la decăderea acesteia, la care s-a adăugat hinduizarea sa crescândă în timpul stăpânirii britanice.

Predicile lui *Mahāvīra* au fost redactate în texte canonice care, potrivit vechii tradiții indiene, erau transmise exclusiv pe cale orală. Încercările făcute de conciliul de la *Pāṭaliputra* (300 î.d.Hr.) de a

608. M. Eliade, *Istoria credințelor...*, II, p. 89.

609. În timpul campaniei lui Alexandru cel Mare în India (327-326 î.d.Hr.), *digambarașii* erau încă destul de numeroși, așa încât au atras atenția grecilor, care i-au numit gimnosofiști, "filosofi goi", nume foarte adecvat. Ei au continuat să supraviețuiască alături de *śvetambarași* până după anul 1000 d.Hr., când, sub stăpânirea islamică, au fost siliți să poarte haine. Vezi H. Zimmer, *Filozofile Indiei*, pp. 147-148.

restabili textele parțial pierdute au eșuat. La un al doilea conciliu, organizat la *Vallabhi*, în anul 980 după moartea lui *Mahāvīra*, *śvetambarașii* au reușit să fixeze în scris canonul jainist, folosindu-se de reminiscențele existente din tradiția orală. Acest canon, numit *Siddhānta*, a fost redactat într-un dialect, cunoscut sub denumirea *jaina-prākṛit*, și cuprinde 46 de părți, numite la rândul lor *Āgama* ("tradiții"). Cele mai vechi dintre acestea sunt cele 11 *Anga* ("membre"), cuprinzând reguli monahale, învățături și legende; cel de-al 12-lea "membru" (*anga*) s-a pierdut de multă vreme. Mai există, apoi, cele 12 *Upāṅga* ("membre auxiliare"), în fapt lucrări dogmatico-mitologice, ca și alte lucrări cu un conținut variat. Jainiștii afirmă că acestea datează din timpuri diferite, de prin secolele V î.d.Hr. - VIII d.Hr. Potrivit cercetării istorico-critice, însă, cele mai vechi părți din canon datează din perioada de dinainte de anul 300 î.d.Hr. *Digambarașii* consideră acest canon al *śvetambarașilor* drept apocrif. Pentru ei, în locul vechiului canon pierdut, este important și valid un canon "secundar", care constă din patru grupe de scrieri autoritare, numite *Vede* și conținând istoria lumii jainiste, descrierea cosmosului, filosofie, morală și ritualuri. În afara lucrărilor canonice, ambele secte acceptă și multe lucrări necanonice, opere sistematico-teologice, povestiri, poeme epice și lirice, colecții de proverbe și drame. Cel mai important scriitor jainist, o personalitate cu o cultură universală, este *Hemacandra* (1088-1172).

2. Doctrină și morală

2.1. Perioadele cosmice

Jainiștii consideră că zeii nu joacă absolut nici un rol în existența și evoluția lumii. Fundamentale pentru evoluția universului sunt cele două perioade cosmice, care se succed permanent în istoria lumii. Există, astfel, o perioadă de ascensiune a universului, care pornește de la realitatea mizerabilă a acestui cosmos, culminând cu spiritualizarea

și îmbunătățirea lui sub toate aspectele, pentru ca după aceea să urmeze o perioadă de descendență, având un traseu invers. Fiecare dintre cele două perioade constă din șase "vârste cosmice", denumite în conformitate cu treptele de evoluție ale perioadei cosmice respective. În fiecare perioadă cosmică apar câte 63 mari lideri cosmici: cei 24 "profeți" sau "făcători de vaduri" (*tīrthaṅkara*), 12 stăpânitori ai universului și o serie de eroi. În opinia jainiștilor, la începutul perioadei cosmice actuale, umanitatea era absolut fericită în întregul ei. Oamenii trăiau în pace și aveau o încredere desăvârșită unii în alții. Ei nu aveau nevoie nici de regi, nici de legi. Nu trebuiau să muncească, pentru că 10 "arbori ai dorinței" le dăruiau tot ceea ce ei aveau nevoie. Oamenii arătau ca niște uriași și duceau o viață foarte îndelungată. Ulterior, situația lor s-a înrăutățit. Ultimul "profet" al acestei perioade cosmice, *Mahāvīra*, a intrat deja de multă vreme în *Nirvāṇa*, iar principiile și învățătura sa au început treptat să fie ignorate. Astăzi, oamenii ating cu greu vârsta de 100 de ani, iar virtuțile și morala reprezintă noțiuni rare și, uneori, ridicole. Cu toate acestea, procesul de decădere morală și fizică a omenirii va mai continua câteva mii de ani. Oamenii vor recăpăta figuri de pitici, vor trăi cel mult 20 de ani, vor locui în grote și vor trebui să reînvețe să aprindă focul, pentru a-l folosi. Când se va ajunge la apogeul acestei stări de mizerie umană, va începe procesul invers amintit; se va inaugura o nouă perioadă cosmică.

2.2. Compoziția universului

Doctrina jainistă, asemenea filosofiei *Sāṃkhya*, este una atee, în sensul că ea respinge credința în crearea lumii de către Dumnezeu. Totodată trebuie reținut că și jainismul postulează misterul existenței cosmice infinite. Acest mister este idescriptibil (*avakṛavya*) și, tocmai de aceea, nu poate fi descris decât dialectic, prin formulări antinomice, cum ar fi, de pildă: *syād asti sarvam, syān nāsti sarvam* ("Totul există și, simultan, nu există").

În concepția jainistă, întregul univers cunoaște două componente eterne. Acestea sunt *ajīva* și *jīva*, conștientul și inconștientul, spiritul și nonspiritul. La fel cum există un subiect care cunoaște, afirmă promotorii acestei doctrine, tot așa și un obiect al cunoașterii.

Conform filosofiei jainiste, nonspiritul se subdivizează în următoarele componente: “timp” (*kāla*), “spațiu” (*ākāśa*), “principiul mișcării” (*dharma*), “principiul stabilității” (*adharmā*) și “materia” (*pudgala*). Toate acestea sunt socotite substanțe (*dravya*), ele deosebindu-se de spirit prin faptul că sunt lipsite de viață și conștiință.

Timpul (*kāla*), ca și spațiul (*ākāśa*), sunt infinite; principiul mișcării (*dharma*) este acel ceva prin care mișcarea poate avea loc, stabilitatea este principiul prin care mișcarea se poate opri. La rândul ei, materia (*pudgala*) are patru calități: are culoare, gust, miros și este palpabilă⁶¹⁰. Ea este eternă, constă din atomi și cuprinde toate lucrurile care reprezintă obiectul experienței noastre, inclusiv trupurile, simțurile și mintea (*manas*). Conform aceleiași doctrine jainiste, atomii sunt toți la fel, dar pot da naștere la lucruri infinite de variate și distincte, astfel încât materia, așa cum este ea concepută în lumea empirică, este de natură nedefinită⁶¹¹.

Pe de altă parte, noțiunea *jīva* desemnează în jainism “ceea ce este viu și animat”. Se pare că semnificația acestui termen derivă din observarea caracteristicilor vieții, ci nu din căutarea unui principiu metafizic care s-ar afla la temelia existenței individuale; cu toate acestea, după întemeierea metafizicii jainiste, termenul a dobândit semnificația de “suflet” sau “sine”, la fel ca și în alte sisteme filosofice și religioase.

Potrivit cosmogoniei jainiste, universul însuși este un organism viu, însuflețit prin intermediul monadelor animate care circulă prin sferele sale; acest organism nu va muri niciodată. Mai mult decât atât, noi înșine, ca monade vii ale universului, suntem de asemenea eterni. De

fiecare dată, noi transmigrăm diferite stări și planuri ale existenței: când umane, când divine, când animale. Trupurile par a muri și a se naște, ciclul însă e continuu, transformările infinite, și tot ceea ce facem nu este altceva decât de a trece de la o stare la cealaltă⁶¹².

Pentru noi, o trăsătură bizară a concepției jainiste despre suflet o reprezintă credința în mărimea variabilă a lui *jīva*, în starea sa empirică: de pildă, sufletul unui elefant e mare, în timp ce sufletul unei furnici este mic. “Sufletul este în stare să se mărească și să se micșoreze pe potriva dimensiunilor corpului fizic cu care este pentru moment asociat. În această privință el se aseamănă cu o lampă, se spune, căci, deși aceasta rămâne aceeași, ea luminează tot spațiul cuprins în camera mai mică sau mai mare, în care se întâmplă să fie așezată”⁶¹³.

2.3. Sufletele individuale și substanța karmică

Sufletele individuale, existente într-un număr infinit, nu sunt doar părți componente ale zeilor, oamenilor și animalelor; inclusiv plantele, pietrele, apele etc. posedă un suflet propriu. Atotștiința, fericirea deplină și alte însușiri virtuale ale sufletului nu se materializează, nu devin actuale, întrucât ele sunt “prizonierele” lumii materiale. Toate actele săvârșite de noi au drept consecință faptul că sufletele sunt penetrate de o anumită substanță sau materie subtilă, fluidică, numită de către jainiști *karman*. Această materie, invizibilă, are aceeași structură ca și trupul vizibil, de pildă, întrucât ea face parte din rândul celor cinci substanțe materiale. Aceeași materie karmică, care penetrează sufletul, îmbracă forme variate. Unele forme obstrucționează însușirile naturale ale sufletului, altele conduc la apariția a tot felul de patimi. Actul în sine, care a declanșat penetrarea sufletului de către substanța karmică, determină automat și felul acesteia. De pildă, faptele

⁶¹⁰ Umsavati, *Tattvārthadhigama-sūtra*, v. 23; apud. H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 149.

⁶¹¹ H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 149.

⁶¹² H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 158-159.

⁶¹³ *Sarvadarśanasamgraha*, IV, 20-21; *Tattvārthadhigama-sūtra*, v. 6; apud ibidem, p. 150.

bune produc substanța karmică pozitivă, pe când faptele rele și egoiste cauzează materia karmică negativă. Orice act atrage după sine crearea unei noi materii karmice. Sufletul nu se eliberează necondiționat în momentul în care s-a eliberat de orice substanță karmică. Acest lucru devine posibil doar atunci când cel ce-și dorește eliberarea va reuși să împiedice acumularea de noi substanțe karmice și le va anihila pe cele deja acumulate.

Substanța karmică, în funcție de actele săvârșite, capătă anumite forme sau "culori" (*leśyās*) pe care le imprimă sufletului individual sau monadei vitale, acestea fiind în număr de șase. Din această cauză, se afirmă că ar exista șase tipuri de suflete individuale, de monade vitale, într-o succesiune, fiecare cu culoarea, mirosul, gustul și calitatea ei tactilă, după cum urmează:

1. negru (*kṛṣṇa*)⁶¹⁴

5. galbenă sau roz (*padma*, ca un lotus)

4. roșu aprins (*tejas*)

3. cenușiu-albăstrui (*kapota*)

2. albastru închis (*nīla*)

6. albă (*śukla*)

Încercând să explice semnificația acestor culori karmice, H. Zimmer⁶¹⁵ afirmă că "negrul" reprezintă culoarea caracteristică oamenilor nemiloși, cruzi și neevoluați care supliciază alte ființe, provocându-le doar rău. Caracterele reprezentate de culoarea "albastru

614. Această doctrină care vizează, practic, viciul și virtutea universală a fost elaborată de către o grupare ascetică și plină de abnegație, formată din dezertori de la lupta pentru viață, și asumată de către o burghezie pașnică și vegetariană (negustori, zarafi, meșteșugari). Ea își are originile în trecuturile arhaice ale Indiei. Teoria culorilor karmice (*leśyās*) nu e o caracteristică exclusiv jainistă, ci o moștenire pre-ariană conservată în *Magadha* (India de nord-est) și reformulată acolo în secolul al V-lea î.d.Hr. de către o serie de învățători non-brāhmani. În fapt, avem în față o mostră evidentă de psihologie naiv materialistă, diametral opusă tezelor și principiilor tradiției vedice. Vezi H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 159-160; 173-174.

615. *Ibidem*, pp. 160, 173.

închis" au manifestări potlogărești și venale, sunt lacome, averse, senzuale și instabile. Culoarea "cenușiu-albăstrui" îi simbolizează pe cei indolenți, necugetați, impulsivi și irascibili, după cum cei prudenți, cinstiți, generosi și credincioși sunt reprezentați de culoarea "roșu aprins". "Galbenul" simbolizează compasiune, considerație, dezinteres, nonviolență și autocotrol perfect, în vreme ce "albul" este culoarea arhetipală pentru sufletele nepătimașe, absolut dezinteresate și imparțiale.

Substanța karmică a celor șase "culori" (*leśyās*) penetrează sufletul individual prin organele fizice, la fel cum apa pătrunde într-un bazin prin diferite canale de aducție. Drept urmare, faptele rele cauzează un "influx de karmă rea" (*pāpa-āsrava*), impregnând un colorit întunecat spiritului penetrat, în vreme ce faptele morale bune, pe de altă parte, aduc un "influx de karmă bună și sfântă" (*puṇya-āsrava*), care conferă o culoare albă monadei vitale. Evident, surplusând cantitatea de materie karmică galbenă și albă, faptele bune cauzează relații mai blânde, mai plăcute, dar acestea nu conduc la eliberare. Pentru a realiza eliberarea finală, în viziunea jainistă, orice tip de "influx" (*āsrava*) karmic, după cum am observat, trebuie blocat completamente, iar acest lucru presupune ignorarea oricărei acțiuni, indiferent dacă aceasta este bună sau rea⁶¹⁶.

Din perspectiva culturii creștine europene, ca și a idealismului grecesc antic, însă, consecințele unei atari concepții sunt absolut inacceptabile. Pentru asceții și înțelepții indieni, "umanitatea" nu avea altă semnificație decât aceea a unei cochilii ce trebuie străpunsă, sfărâmată și aruncată. Aceasta, pentru că non-acțiunea perfectă, în gândire, vorbire și acte, nu poate fi actualizată decât în momentul în care cineva a devenit "mort" pentru orice preocupare de viață: mort pentru suferință și plăcere, ca și pentru orice năzuință spre putere, mort pentru orice interes spre progresul intelectual, mort pentru toate îndeletnicirile sociale și politice etc.⁶¹⁷

616. *Ibidem*, pp. 160-161.

617. *Ibidem*, p. 161.

2.4. Eliberarea

Scopul final propus de doctrina jainistă este readucerea sufletului individual la starea sa originară ideală. În sanscrită, aceasta poartă numele *kaivalya* ("integrare"), constând în restaurarea facultăților temporare pierdute prin întunecarea lor. Dacă le analizăm, toate entitățile din lume sunt în diverse grade imperfecte, dar au capacitatea de a se desăvârși prin efort propriu și cunoaștere consecventă. Toate ființele pot deveni, în perspectivă, omnisciente, omnipotente, nelimitate și descătuseate. Potențialmente, toate se împărtășesc din plenitudinea vieții divine. Și totuși, toate laolaltă s-au aflat, se află sau se vor afla într-o stare de prizonierat al propriei existențe. Singurul țel pe care trebuie să și-l propună fiecare este acela de a face manifestă forța latentă dinlăuntrul său, prin anihilarea tuturor barierelor care i-ar putea sta în cale.

În cele din urmă, când toată substanța karmică a fost distrusă prin practici ascetice, sufletul individual dobândește salvarea, care are ca rezultat eliberarea din ciclul infinit al existenței (*samsāra*). Iluminarea se realizează în momentul în care monada vitală (*jīva*), continuând să existe ca atare, devine omniscientă și cunoaște toate obiectele într-o formă experimentală, exact așa cum ele sunt. Această cunoaștere este numită "înțelegere absolută, lipsită de mijlocire" (*kevala-jñāna*), fiind asimilată înțelepciunii sau cunoașterii "pure" (*kevala*).

La moarte, când sufletul se eliberează din sclavia trupului, el se ridică până atinge vârful universului, iar acolo va rămâne pentru eternitate, într-o fericire plină de seninătate⁶¹⁸. Starea aceasta finală este una de inactivitate și se caracterizează prin cunoaștere absolută și pace veșnică, care semnifică în fond redobândirea adevăratei naturi a spiritului.

618. *Tattvārthadhigama-sūtra*, X, 6-7; *Sarvadarśanasamgraha of Śāyana-Mādhava*; ediție, cu un comentariu original în sanscrită, de Mamhopadhyaya Vasudev Shastri Abhyankar, Government Oriental Series, nr. 1, Poona, The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924, cap. III, pp. 80-82; apud H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 152.

Potrivit filosofiei jainiste, în perioada dintre iluminare și eliberare, sufletul iluminat se detașează de trup și de influența *karmei*. Un așcet iluminat poate duce o viață activă, dar activitatea sa nu pune limite sufletului. Sufletul se va elibera, oricum, din ciclul reîncarnărilor atunci când barierele sale au fost depășite.

Astfel, în jainism, deși absolut infinite ca număr, monadele vitale pot fi calificate în două categorii: a) cele "legate", prin materia karmică, de lumea prezentă, pervertite în urma contactului cu materia insensibilă și b) cele "desăvârșite" (*siddha*), care se află deja plasate în "cutia craniană" a universului, savurând fericirea absolută, incorporabile și invizibile. Orice suflet individual care reușește să se purifice, să ducă o viață imaculată, devine un *paramātman*, un spirit suprem, evitând, pentru o vreme, o nouă reîncarnare; când "meritul" său și-a primit deja răsplata, el va trebui să reîntre în ciclul reîncarnărilor. Doar spiritele absolut desăvârșite, eliberate completamente de substanța karmică și de efectele acesteia, vor realiza eliberarea finală; ele sunt *arhații*, stăpânii supremi, care trăiesc ca divinități într-un tărâm îndepărtat și neștiut de nimeni, fiind incapabili să influențeze în vreun fel problemele oamenilor, dar departe de orice posibilitate de a se reîncarna⁶¹⁹.

Atingând această stare de desăvârșire, sufletului nu i se mai poate întâmpla nimic de acum încolo. Din acest moment, el devine nemuritor, fără naștere, suspendat dincolo de legea ciclică a cauzalității karmice, ca o picătură de apă distilată, agățată de un tavan, mai precis de fața interioară a capacului pus pe o oală ce fierbe. Sufletul individual arată ca o particulă pură, ca o existență senină, purificată de toate imperfecțiunile ce asigură individualitatea. În această ipoteză, monadele vitale nici nu percep, nici nu gândesc, ci sunt conștiente de toate în mod nemijlocit. Ele cunosc adevărul așa cum este el. Sunt atotștiutoare așa cum ar fi însăși forța vitală pură dacă ar putea fi eliberată de întunericul modificador al organismelor specifice, fiecare cu gama sa

619. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, George Allen and Unwin, Ltd. - New York, The Macmillan Company, vol. I, pp. 293, 331; apud H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 153.

limitată de simțire și facultăți cognitive. Aceasta, pentru că în clipa în care sunt anihilate limitările care facilitează experiențe particulare, se realizează intuiția perfectă a tot ceea ce este și poate fi cognoscibil. Nevoia de experiență se transformă imediat în cunoaștere infinită. Aceasta este, de fapt, semnificația pozitivă a noțiunii și stării de *kaivalya*⁶²⁰.

2.5. Asceză și morală

În viziunea jainistă, calea spre eliberarea sufletului individual este accesibilă doar celor care devin monahi. Aceștia trebuie să-și asume cele cinci "mari legăminte" (*mahāvratā*):

- a) să nu violenteze nici o ființă vie (*ahiṃsā*);
- b) să spună adevărul (*satya*);
- c) să nu fure (*asteya*);
- d) să-și păstreze castitatea (*brahma-carya*);
- e) să renunțe la plăcerea oferită de toate lucrurile exterioare (*aparigraha*).

Laicii au obligația de a respecta aproape aceleași restricții, ultimele două fiind însă mai moderate, în sensul că ei trebuie să respecte legămintele referitoare la viața sexuală și la moralitate, adică să-și limiteze strict nevoile. În concepția jainistă, plăcerea oferită de simțuri se identifică cu păcatul; de aceea, eliberarea de păcat presupune detașarea de plăcere și suferință, ca și independența față de toate obiectele exterioare.

Jainiștii socotesc drept cea mai importantă virtute inofensivitatea față de orice ființă vie (*ahiṃsā*), care înseamnă, literal, orice rău pricinuit cu gândul, cuvântul sau fapta. Această obligație este supralicitată de morală jainistă, fiind împinsă până la extrem. De pildă, un ascet jainist strecoară apa printr-un filtru când o bea, nu din motive de igienă, ci ca să nu atenteze cumva la viața făpturilor minuscule care mișună prin ea. De asemenea, același ascet poartă o mască pe figură,

pentru ca nu cumva, inspirând aer în piept, să ucidă vreo insectă din aer; tot la fel, el acoperă lampa ca să protejeze insectele de flacără. Parcurgând un drum public, un monah jainist trebuie să fie foarte prudent, pentru a nu vătăma vreo ființă vie⁶²¹, iar pe poteci trebuie să meargă măturând pământul în fața sa, astfel încât piciorul său gol să nu strivească ceva viu. Orice jainist nu are voie să sacrifice sau să ucidă vreun animal viu. Atât monahii cât și laicii nu au voie să consume carne; de asemenea, nu le este permis să consume miere, pentru că aceasta este socotită a fi viața albinei. Respectând cu rigurozitate principiul *ahiṃsā*, jainiștii au fondat chiar spitale și aziluri, cum ar fi cele de la *Ahmedabad* sau de la *Delhi*, pentru animale și păsări bătrâne sau rănite.

Pentru a se conforma întocmai principiului ocrotirii vieții, ascetul jainist nu va accepta niciodată să primească din mâncarea strânsă de credincioși pe timp de secetă, nu va primi mâncare acolo unde se află un câine, pentru ca acesta să nu rămână flămând; nu va primi mâncare acolo unde bâzâie muște de jur împrejur, pentru a nu fi afectată viața acestora. El nu va consuma nici pește, nici carne, nici băuturi alcoolice, nici fiertură de ovăz⁶²².

Prototipul ascetic și moral al tuturor jainiștilor rămâne *Mahāvīra*: "El rățăcea dezbrăcat și nu avea cămin. Iarna, medita la umbră, iar în căldura verii se așeza sub soarele dogorător. Adesea, nu bea luni de zile apă; uneori nu mânca, decât a șasea, a opta sau a douăsprezecea masă (din cele convenite) și-și continua meditațiile fără să poftască la ceva". Idealul lor fiind însuși *Mahāvīra*, discipolii săi încearcă să mănânce o singură dată pe zi, sau chiar o dată la două zile, iar unii chiar o dată la fiecare șapte zile. Alții s-au obișnuit chiar să mănânce în mod regulat, doar o dată la cincisprezece zile⁶²³.

În concepția jainistă, postul reprezintă, de altfel, victoria totală a spiritului în fața dorinței "absurde" de a supraviețui. Singura viață la adresa căreia poate atenta un jainist, este propria sa viață. Astfel,

621. *Sarvadarśana-saṃgraha*, III; apud H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 172.

622. *Dīgha-Nikāya*, VIII, vol. I, p. 166; apud *ibidem*, pp. 172-173.

623. *Ibidem*, VIII, vol. I, p. 166; apud *ibidem*, p. 173.

620. H. Zimmer, *Filozofiile Indiei*, pp. 179-180.

Mahāvīra încurajează suicidul, în special cel prin înfometare lentă. Asceții care se sinucideau prin post sunt glorificați de către jainiști. Mulți asceți jainiști au decedat în acest fel și, chiar astăzi, mulți dintre conducătorii spirituali jainiști recurg la moartea prin înfometare⁶²⁴.

Principală virtute jainistă rămâne, însă, forța de a rezista în fața umilinței, puterea de a depăși totul prin răbdare. Această virtute a fost întruchipată mai ales de către același *Mahāvīra*: "Oamenii îl loveau și-și băteau joc de el - nepăsător, el își continua meditațiile. În *Ladha*, locuitorii l-au prigonit, și-au asmuțit câinii pe el. L-au bătut cu bățul și cu pumnii și au aruncat în el cu fructe, bulgări de pământ și hârburi. L-au tulburat din meditație cu tot felul de chinuri. Dar, «ca un erou în fruntea luptei», *Mahāvīra* a îndurat totul. Chiar dacă era rănit, nu căuta niciodată ajutorul doctorului. El n-a luat nici un fel de leacuri, nu s-a spălat niciodată, nu s-a îmbăiat niciodată și nici nu și-a curățat dinții"⁶²⁵.

Dincolo de toate acestea, cea mai importantă formă de asceză interioară o reprezintă "meditația" (*dhyāna*), care îl pregătește pe monah spre eliberare pe parcursul a patru trepte: pornind de la concentrarea asupra anumitor obiecte, ascetul își îndreaptă atenția asupra unui singur obiect, apoi se concentrează spre o anume formă subtilă a activității corpului, asupra mesajului și spiritului; în cele din urmă, practicantul, prin încetarea oricărei activități, își părăsește propriul trup și se dedică exclusiv activității spiritului eliberat. Ca și în *Yoga*, pregătirea pentru meditație (*dhyāna*) este precedată de o anume poziție și atitudine a trupului, "detașarea de propriul trup" (*kāyotsarga*) și de disciplinarea respirației⁶²⁶.

624. H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 173.

625. M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Calcutta, University of Calcutta Press, vol. II, 1972, p. 437; apud *ibidem*, 173.

626. Cf. Fr. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, p. 159.

3. Situația actuală

Astăzi, *digambarașii* jainiști trăiesc, în principal, în Maisur și Kannada, ca și în Rajputana răsăriteană și în Punjab. Numele pe care-l poartă și în prezent se mai justifică doar parțial, întrucât chiar din perioada de stăpânire musulmană li s-a interzis să mai apară goi în public. *Śvetambarașii* sunt grupați în special în Gujarat, Rajputana occidentală, în nordul și centrul Indiei. Deși nu depășește ca număr mai mult de 4.000.000 de adepți, jainismul a jucat și joacă totuși un rol foarte important în viața culturală a Indiei. Pe la sfârșitul secolului al XIX-lea a apărut o mișcare care își propunea unificarea tuturor diferitelor secte jainiste. Pretențiile de religie cu caracter universalist i-au determinat pe liderii jainiști încă de la început să desfășoare o insistentă activitate misionară inclusiv în rândul populațiilor neariene, iar de pe la sfârșitul veacului al XIX-lea să-și extindă această activitate chiar în țările occidentale, mai ales prin avocatul indian *Vīrcand Gāndhī* și prin englezul convertit la jainism, *Herbert Warren*. Centrul misionar de propagandă jainistă în Occident este societatea *Mahāvīra-Brotherhood*, cu sediul la Londra.

Intrarea în comunitatea monahală este posibilă, în cazul *śvetambarașilor* cel puțin, pentru copii de ambele sexe începând cu vârsta de șapte ani și jumătate, dar, în general, ea are loc la o vârstă mai târzie.

Călugării cerșetori jainiști își duc viața ca asceți peripatetici, exceptând perioada sezonului ploios (musonului), când se aciuiază în cunoscutele "locuri de refugiu" (*upāśraya*). Hrana o cerșesc de la mireni, între obligațiile lor fiind și aceea de a cerși o dată pe zi. În schimbul hranei primite, monahii recită texte sacre pentru laici, le predică și le asigură mărturisirea păcatelor. Comunitatea monahală jainistă este structurată ierarhic.

Există și comunități de călugărițe. Membrele comunității sunt denumite de *śvetambarași*, *sādhvī* (forma feminină de la *sādhū*, "bărbat sfânt"), iar de către *digambarași*, *āryā* ("nobilă"). Călugărițelor li s-a interzis încă de timpuriu să umble goale, inclusiv în rândul *digambarașilor*. Îmbrăcate în veșminte albe, călugărițele umblă

în grupe de câte 2-3 surori sau locuiesc în așezămintele monahale, conduse de o superioară. Între atribuțiile lor, alături de studiul propriei învățături despre eliberare și meditație, călugărițelor jainiste le revine și sarcina de a le instrui din punct de vedere religios pe adeptele laice.

Înainte de a intra în comunitatea monahală, atât călugării cât și călugărițele trebuie să parcurgă o perioadă de noviciat, care durează de la minimum șase luni de zile până la doi ani. La capătul acesteia, în cadrul unui ritual de consacrare, li se rade părul capului, cu excepția celor cinci bucle, care sunt smulse, după care li se toarnă cenușă pe cap. Cu aceeași ocazie, călugărul primește un toiaș, un blid pentru a strânge mâncarea cerșită, o măturice din pene de păun ca să-și deschidă calea pentru a nu strivi în mers vreun viermișor, o pânză pentru a strecura apa pe care o consumă (tot pentru a evita uciderea involuntară a vreunei ființe vii) și un fel de mască chirurgicală - pentru a nu inspira din neatenție insecte, considerate reîncarnări ale semenilor săi.

Comunitățile monahale sunt întreținute de către comunitatea laicilor, constituită din acei *śrāvaka* ("ascultători") și *śrāvakī* ("ascultătoare"). Mirenii au obligația de a respecta cele cinci "legăminte mici" (*aṃvratā*), care reprezintă o formă restrânsă a celor cinci "mari legăminte" (*mahāvratā*) monahale. Astfel, pentru ei, *ahiṃsā* semnifică evitarea uciderii conștiente a vreunei ființe vii, *brahmacarya* presupune evitarea divorțului și abținerea sexuală în zilele a 8-a, a 14-a și a 15-a ale fiecărei luni, când mirenii trebuie să ducă o viață similară celei monahale. De asemenea, jainiștilor le este interzis, din motive religioase, accesul la anumite profesii; în general, ei lucrează în domeniul comercial și bancar. Prin exerciții speciale de asceză și meditație, laicii se apropie și ei tot mai mult de starea de eliberare. Unul dintre cele mai importante mijloace în acest sens este și mărturisirea păcatelor, pe care o fac în fața celui care le asigură asistența religioasă, respectiv *guru*; unii se mărturisesc zilnic, alții la fiecare paisprezece zile sau la fiecare patru luni, dar oricum toți au obligația de a se mărturisi cel puțin o dată pe durata unui an de zile. Pentru ispășirea păcatelor, *guru* are obligația

de a da penitentului, în funcție de faptele rele săvârșite, un fel de epitimie, o pedeapsă cu caracter pedagogic (*prāyaścitta*), spre îndreptare.

Jainiștii resping riturile sacrificiale vedice, ca și scrierile sacre vedice. Ei și-au dezvoltat un cult propriu, care constă inițial în venerarea relicvelor (*stūpa*). Începând probabil chiar din secolul al IV-lea î.d.Hr., a fost cultivată venerarea sfinților, a acelor *jina* sau *tīrthaṅkara*și, reprezentați în binecunoscuta poziție de meditație a "lotusului". Chipurile sfinților sunt cinstite prin spălarea statuilor, ungerea cu aromate, încoronarea lor, sau prin tămâierea și aducerea de ofrande constând din orez, fructe și tot felul de dulciuri. Aceiași sfinți sunt invocați prin imnuri și rugăciuni. Cea mai scurtă formulă de invocare este *parameśhi-mantra*, care trebuie repetată de mai multe ori pe zi de către fiecare jainist: "Cinstire arhaților, cinstire celor desăvârșiți, cinstire maeștrilor, cinstire învățătorilor, cinstire tuturor călugărilor din lume". Credincioșii fac pelerinaje la diferitele locuri sacre: inițial acestea erau temple-grote, iar apoi temple de sine, cu o arhitectură specifică. Unele dintre acestea, cum ar fi cele de la Girnar, Mount Abu și Ellora, sunt cunoscute în toată lumea tocmai prin caracteristicile lor artistice și arhitecturale. Comunitatea mai conservatoare a *digambara*șilor respinge parțial venerarea chipurilor sfinților. De asemenea, secta mai radicală, desprinsă din această grupare, respectiv secta *Loṅka*, și o altă grupare și mai radicală, *Sthānakavāsī*, resping orice serviciu divin în temple, reducând cultul la exegeze și predici ținute în case comunitare.

Ceea ce a permis ca jainismul - restrâns ca număr de adepți, comparativ cu religiile majoritare ale Indiei - să supraviețuiască până în zilele noastre este caracterul său extrem de unit, de solidar, al acestei comunități. Pe de altă parte, în același scop, jainismul a cultivat insistent simbioza dintre călugări și laici. Faptul că aceștia din urmă sunt încurajați, în mod expres, să devină la rândul lor adevărați "asceți în lume", a făcut ca distanța dintre cele două componente ale comunității să fie totdeauna mai mică decât în cazul altor religii. În același timp, austeritatea generală a doctrinei, puritanismul și conservatorismul său,

secondate de o anumită endogamie de fapt, au condus la o veritabilă concentrare de bogății în sânul comunității, la o înlesnire a studiului și la o sporire a cunoașterii. Din această cauză, în pofida numărului lor relativ redus, jainiștii joacă, în India de astăzi, un semnificativ rol economic, social și intelectual. Tot la fel, acest specific al lor îi impune atât în conștiința hindușilor cât și în cea musulmană, ajutându-i să evite o eventuală implicare în conflictele religioase și intercomunitare existente în India încă de multă vreme⁶²⁷.

V. BUDISMUL

În multe privințe, budismul prezintă multe asemănări cu jainismul: în ceea ce privește istoria și legenda întemeietorului său, doctrina despre eliberare, structura ordinului monahal și cultul. Întrucât cei doi întemeietori ai acestor religii au trăit aproximativ în aceeași perioadă, este dificil de apreciat cu exactitate care dintre ei a preluat de la celălalt diferitele elemente religioase și filosofice cu un conținut atât de asemănător. Dacă avem în vedere însă faptul că jainismul, la origini, n-a fost nici pe departe o formă de religiozitate absolut nouă, ci doar rezultatul reformei unei comunități monahale existente deja de multă vreme, corelat cu faptul că budismul relevă o rafinețe cu mult mai mare decât jainismul, atât în ce privește legenda mentorului său cât și în plan doctrinar și practic, atunci s-ar putea presupune că transferul s-a făcut dinspre jainism spre budism⁶²⁸.

După cum se știe, *Buddha* a fost unul dintre gânditorii cu o mare influență în istoria omenirii. Învățătura sa a avut un mare impact asupra subcontinentului indian vreme de mai bine de 1500 de ani, și în toată această perioadă a evoluat și s-a diversificat cel puțin în aceeași măsură în care a făcut-o creștinismul în primele cincisprezece secole ale sale de existență în Europa. În secolul al XIII-lea, când influența budismului a dispărut în spațiul său de origine, el se răspândise de multă vreme în Tibet, Asia Centrală, China, Coreea, Japonia și Sri Lanka și avansa spre Asia de Sud-Est, istoria și impactul său asupra popoarelor din aceste zone fiind la fel de complexe ca și în India.

627. M. Hulin, *Jainismul*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, p. 414.

628. Cf. Fr. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, p. 126

1. Literatura sacră

Nici o singură lucrare din foarte vasta literatură budistă transmisă nu provine de la *Buddha* însuși. După moartea lui *Buddha* (prin sec. al V-lea î.d.Hr.), cele mai vechi comunități budiste au colecționat, probabil, cuvântările și predicile sale, transmițându-le prin intermediul dialectului *māgadhī*, limba vorbită în regiunile în care activase *Buddha*. În schimb, nu posedăm nici un asemenea canon primordial. Izvoarele filosofice aflate la dispoziția cercetătorilor în domeniul istoriei religiilor, sunt scrierile sacre ale diferitelor școli budiste, păstrate în limbile *pāli* și sanscrită, sau cele traduse în chineză și tibetană.

1.1. Canonul *hīnayānist*

Hīnayāna este denumirea comună pentru cele mai vechi școli budiste. Fiecare dintre aceste școli își avea propriul său canon, care conținea propriile cuvinte sau capitole ale lui *Buddha*, exprimând doctrina acestuia. La acestea s-a adăugat o serie de lucrări necanonice, constând în comentarii la scrierile canonice și tratate doctrinare sistematice. Singurul canon complet pe care-l posedăm este canonul *hīnayānist* al școlii *Theravāda*, scris în *pāli*. Scrierile canonice ale acestei școli reprezintă astăzi autoritatea supremă a budiștilor din Sri Lanka, ca și în Birmania și Thailanda. Potrivit tradiției, acest canon a fost redactat în Sri Lanka, în primul secol î.d.Hr. Cu toate acestea, doar o parte din conținutul acestor scrieri canonice provine cu certitudine de la *Buddha* însuși. În decursul timpului, diferitele prelucrări poetice și modificări făcute în momentul redactării definitive au conferit o altă formă celor propovăduite de către *Buddha*. Comentatorii nu fac nici ei în lucrările lor vreun secret din faptul că în scrierile canonice găsim un cu totul alt material în locul propriilor cuvinte ale lui *Buddha*. Pe de altă parte, există și tradiția potrivit căreia limba *pāli* ar fi identică cu *magādhī*, limba maternă a lui *Buddha*. Această părere ar dori să

dovedească faptul că acele pasaje din canon, despre care se crede că ar reprezenta înseși cuvintele lui *Buddha*, ar fi exprimate, de fapt, chiar în propria sa limbă. Totuși *pāli* nu este identică cu *magādhī*, pentru că în limba *pāli* nu descoperim acele trăsături caracteristice limbii *magādhī*. *Pāli* are multe trăsături comune cu limbile central-apusene, în vreme ce *magādhī* este o limbă central-răsăriteană.

a) *Tipitaka*

Canonul *pāli*, numit *Tipitaka* ("cele trei coșuri"), cuprinde trei grupe principale de texte: *Vinaya – Pitaka*, *Sutta – Pitaka* și *Abhidhamma – Pitaka*.

Vinaya – Pitaka conține diferite reguli valabile pentru ordinul monahal. Cea mai veche parte din *Vinaya* o constituie, în mod cert, o colecție de 227 prescripții disciplinare (*pātimokkha*). Aceste reguli abordează toate normele serioase sau mai puțin serioase de comportament, după care enumeră pedepsele disciplinare pentru încălcarea unora dintre acestea. Fiecărei reguli îi este asociată o povestire și un comentariu.

Sutta – Pitaka conține cuvântări, predici și aforisme ale lui *Buddha* sau ale discipolilor săi. Din aceste texte tragem concluzii privind învățătura lui *Buddha*. *Vinaya* se adresează doar monahilor, în vreme ce *Sutta*, dimpotrivă, are o semnificație deosebită pentru toți budiștii, fie ei călugări sau mireni. *Sutta – Pitaka* constă din cinci colecții (*nikāya*): 1. *Dīgha – Nikāya*, care conține 34 de texte "lungi"; 2. *Majjhima – Nikāya* (152 texte de "lungime medie"); 3. *Samyutta – Nikāya*, constând din 2889 texte, cu mult mai scurte decât textele din colecțiile precedente (după conținut, ele sunt rânduite în 56 grupe); 4. *Anguttara – Nikāya*, grupată în 11 capitole (numărul temelor tratate în cele 2308 texte din această colecție determină această grupare) și 5. *Khuddaka – Nikāya*, care cuprinde 15 lucrări de sine stătătoare. Dintre aceste 15 lucrări, una face parte din categoria celor mai traduse lucrări din literatura budistă: *Dhammapada*, care conține 423 aforisme metrice. Alte lucrări renumite din această colecție sunt: *Udāna*

(“aforisme cu caracter festiv” ale lui *Buddha*, în formă metrică, la care sunt anexate povestiri în proză), *Sutta – Nipāta* (o colecție de texte doctrinare scurte, între care unele prevăzute cu diferite povestiri în proză), *Thera- și Therīgāthā* (două colecții de versuri, atribuite unor călugări și călugărițe cu totul excepționali), *Jātaka* (o colecție de povestiri despre existențele anterioare ale lui *Buddha*; totuși, doar versurile din mai bine de 500 de povestiri sunt socotite canonice), *Apadāna* (o colecție de legende în versuri despre sfinți sau sfinte budiste) și *Buddhavamsa* (relatări despre *Buddha* și cei 24 de predecesori ai săi).

Abhidhamma – Pitaka cuprinde șapte lucrări, care abordează și clasifică noțiunile centrale ale învățaturii lui *Buddha*. Cele mai cunoscute dintre acestea sunt *Dhammasaṅgani* și *Kathāvatthu*.

b) Comentarii

Dintre lucrările canonului *pāli* face parte și o serie de comentarii importante, scrise fie în *pāli* fie în anumite dialecte, între care canonul școlii *Theravāda* ocupă locul principal, respectiv în singaleză, birmaneză și siameză. Cele mai vechi comentarii datează din secolul al IV-lea, dar tradiția întocmirii unor asemenea comentarii s-a continuat până în zilele noastre. Cele mai vechi comentarii *pāli* sunt de o importanță foarte mare pentru studiul istoriei budismului nu doar pentru faptul că vechii exegeți dau expresie concepției lor proprii despre învățătura lui *Buddha* sau a contemporanilor lor, ci și pentru că ei folosesc material din comentarii cu mult mai vechi, care s-au pierdut. Paternitatea comentariilor *pāli* clasice este atribuită unor trei bărbați învățați din secolele IV – V, care comentează cea mai mare parte a lucrărilor canonice. Aceștia au crescut în India, dar și-au petrecut o parte a vieții în *Mahāvihāra*, o mănăstire renumită din *Anurādhapura* (Sri Lanka). Cel mai important dintre cei trei este *Buddhaghosa*. Toată lumea este de acord că el este autorul unei duzini de comentarii clasice, între care comentariile la primele patru *Nikāya* ale *Vinaya – Pitaka* și *Sutta – Pitaka*. *Buddhadatta* a scris un

comentariu la *Bhuddavamsa*, iar *Dhammapāla* a comentat, între altele, *Udāna*, *Thera-* și *Therīgāthā*.

c) Manuale

Literatura *pāli* conține și multe manuale. Acestea au drept scop sintetizarea și sistematizarea învățaturii lui *Buddha*, răspândită prin multe lucrări canonice. *Nettipakarana* și *Petakopadesa* sunt două mult prețuite introduceri în doctrina lui *Buddha*. Budiștii din Birmania le consideră canonice și ele datează, chipurile, din sec. I d.Hr. În *Milindapañha* sunt ilustrate puncte doctrinare importante în cadrul unui dialog între călugărul budist *Nāgasena* și regele *Milinda*. *Milinda* este identic cu marele rege grec *Menandru*, care în sec. al II-lea î.d.Hr. stăpânea mari regiuni din nordul Indiei. Versiunea *pāli* transmisă a *Milindapañha* este, totuși, cel puțin cu câteva sute de ani mai veche. Cea mai semnificativă prezentare sistematică a învățaturii lui *Buddha* este *Visuddhimagga*, realizată de către renumitul comentator *Buddhaghosa*.

Cele două cronici în *pāli*, *Dīpavamsa* și *Mahāvamsa*, sunt izvoare prețioase pentru studiul istoriei budismului în India și în Sri Lanka. *Dīpavamsa* a apărut, probabil, la sfârșitul sec. al IV-lea, iar *Mahāvamsa* la începutul sec. al VI-lea. Autorii celor două cronici au folosit material din vechile comentarii, astăzi pierdute.

Alte vechi școli budiste aveau la dispoziție un canon redactat în sanscrită. Totuși, nu s-a transmis nici un canon complet în limba sanscrită. Există doar un număr modest de lucrări în sanscrită sau fragmente din asemenea lucrări. S-au păstrat, de pildă, în sanscrită, fragmente din *Vinaya – Pitaka* aparținând școlilor *sarvāstivādinilor* și *mūlasarvāstivādinilor*. În afară de acestea, avem la dispoziție mai multe colecții de legende în sanscrită. Într-o anumită privință, acestea ne amintesc de *Jātaka* și de *Apadāna* din canonul *pāli*. În aceste legende se relatează din viețile anterioare ale lui *Buddha* sau despre faptele bune ale unor sfinți budiști. Două dintre cele mai renumite colecții de legende sunt *Avadānaśataka* și *Divyāvadāna*. Probabil că ele aparțineau canonului *mūlasarvāstivādinilor*. Marea parte a

conținutului lucrării *Mahāvastū* se constituie din legende și relatări privind existențele anterioare ale lui *Buddha* și despre cursul întregii sale vieți. Materialul acestei lucrări, așa cum reiese chiar din text, este preluat din *Vinaya-Pitaka* școlii *lokottaravādinilor*.

Părți importante din literatura canonică sanscrită s-au păstrat cu ajutorul *traducerilor chineze și tibetane*. Corespunzător primelor patru *Nikāya* din *Sutta-Pitaka* a canonului *pāli*, există patru *Āgama* în traducere chineză: *Dīrghāgama*, *Madhyamāgama*, *Samyuktāgama* și *Ekottarāgama*. Mai multe lucrări din cea de-a cincea colecție a acestor *Pitaka* există și în limba chineză, cum ar fi, de exemplu, *Dharmapada*, *Udāna*, *Sūtranipāta*, *Sthaviragāthā* și *Buddhavamsā*, care corespund următoarelor lucrări din canonul *pāli*: *Dhammapada*, *Udāna*, *Sūttanipāta*, *Theragāthā* și *Buddhavamsa*. Nu se știe cu siguranță cărei școli au aparținut aceste texte. Mai multe dintre textele *Vinaya-Pitaka* ale școlilor mai vechi s-au transmis în traducere chineză, între care acelea ale școlii *Mahāsāṅghika*, a *sarvāstivādinilor* și *mūlasarvāstivādinilor*. În plus, *Vinaya-Pitaka* celei din urmă școli amintite există și într-o traducere tibetană. *Abhidharma-Pitaka* *sarvāstivādinilor*, care există în traducere chineză, ca și *Abhidhamma-Pitaka* a școlii *theravādine*, constă din șapte lucrări, chiar dacă cele două colecții, în ceea ce privește conținutul, au foarte puține în comun.

1.2. Canonul mahāyānist

Pe la începutul erei noastre creștine a apărut în cadrul budismului o nouă direcție, *Mahāyāna*. O mare parte a literaturii mahāyāniste s-a păstrat fie în textele originale sanscrite, fie în traduceri chineze și tibetane. Cele mai multe texte doctrinare mahāyāniste (*Sūtra*) amintesc foarte mult, prin structura lor, de textele doctrinare ale celor mai vechi școli budiste (*Sutta* sau *Sūtra*). Cele trei mari colecții *Sūtra*, respectiv *Prajñāpāramitā*, *Buddhāvataṃsaka* și *Ratnakūṭa*, s-au transmis integral doar în traducere chineză și tibetană.

Renumite lucrări *Sūtra* din aceste colecții, păstrate în sanscrită, sunt *Vajracchedikā* (care face parte din prima colecție). Există și alte colecții de *Sūtra* și o serie largă de *Sūtra* de sine stătătoare. Una dintre cele mai semnificative *Sūtra* mahāyāniste de sine este *Saddharmapundarikā-Sūtra*, care ilustrează un stadiu timpuriu al doctrinei mahāyāniste. *Lalitavistara* conține atât material mai vechi cât și mai nou. Textul relatează despre existența precedentă a lui *Buddha* și despre primele faze ale vieții lui *Buddha* istoric până la prima sa predică din *Benares*. Lucrarea originală prezenta, probabil, biografia autentică a lui *Buddha*, prezentată de școala *sarvāstivādinilor*. Ulterior, textul a fost prelucrat, după ce a găsit ecou în cercurile mahāyāniste. În *Lankāvatāra-Sūtra* se relatează despre o vizită făcută de *Buddha* regelui demonilor, *Rāvana*, din Sri Lanka. Învățătura prezentată de *Buddha* aici are multe trăsături comune cu doctrina școlii *Yogācāra*. Dintre celelalte *Sūtra* de sine ar mai trebui remarcate în special *Sukhāvatīvyūha* și *Suvarṇaprabhāsa*.

Deși Sūtrele mahāyāniste pretind că învățătura cuprinsă în ele ar fi fost propovăduită de către *Buddha* însuși cu diferite ocazii, totuși ele sunt mai recente decât textele doctrinare aparținătoare celor mai vechi școli budiste. Cele mai multe Sūtre mahāyāniste au fost redactate, probabil, în jurul sec. II-III d. Hr., întrucât cea mai mare parte dintre Sūtre a fost tradusă în chineză în această perioadă.

În afara Sūtrelor, literatura sacră mahāyānistă constă dintr-o lungă serie de lucrări scrise de personalități de renume, având un caracter sistematic sau de zidire spirituală. Cei mai importanți dascăli mahāyāniști sunt, fără îndoială, *Nāgārjuna* (cca. 200 d.Hr.), fondatorul școlii *Mādhyamika*, și *Asanga*, un exponent excepțional al școlii *Yogācāra* din sec. al IV-lea d.Hr. O altă personalitate cunoscută a școlii *Yogācāra* este *Vasubandhu*, un frate mai tânăr al lui *Asanga*. Ca și fratele său, inițial el a fost adept al direcției *Hīnayāna*. În schimb, nu se poate ști cu certitudine dacă el este identic cu autorul lucrării *Abhidharmakośa*, o prezentare sistematică a doctrinei școlii

sarvāstivādină. Conform tradiției, cele două persoane ar fi identice, dar mai mulți cercetători moderni îi consideră două persoane distincte; pe unul îl consideră drept *Vasubandhu* din sec. al IV-lea, dascăl al școlii *Yogācāra*, iar pe celălalt drept *Vasubandhu* din sec. al V-lea, un dascăl al școlii sarvāstivādină. Este incert dacă renumitul poet budist *Aśvaghosha*, care a trăit cândva în jurul anului 150 d.Hr., ar putea fi privit ca un adept al direcției mahāyāniste. Într-adevăr, lui i se atribuie paternitatea unei cărți doctrinare mahāyāniste, cunoscută doar în traducere chineză, dar în celelalte lucrări nu apar exprimate clar nici un fel de puncte de vedere mahāyāniste. De aceea, este posibil ca lucrarea respectivă să fi fost atribuită pe nedrept lui *Aśvaghosha*. Dintre lucrările sale, trebuie menționată mai ales *Buddhacarita*, reprezentând o biografie a lui *Buddha* în formă poetică. Doar treisprezece dintre cele douăzeci și opt cântări ale cestei lucrări s-au păstrat în limba sanscrită. Totuși, integral, este accesibilă în traducere tibetană și chineză.

1.3. Literatura vajrayānistă

Curențele tantrice, analizate deja în cadrul hinduismului, apar și în budism. Tantrismul budist constituie cea de-a treia dintre marile direcții budiste: *Vajrayāna* sau *Mantrayāna*. Literatura tantrică budistă constă din scurte formule magice (*dhāraṇī*) și ample lucrări tantrice, care prezintă doctrina și ritualurile. La acestea se adaugă diferite manuale și comentarii sistematice. O parte dintre aceste lucrări s-au păstrat în limba sanscrită, dar cea mai mare parte dintre ele o cunoaștem doar prin intermediul traducerilor chineze și în special tibetane.

2. Buddha: istorie și legendă

Toți cercetătorii contemporani sunt de acord cu faptul că *Buddha* a fost o persoană istorică. În istoria cercetării mai vechi s-au consemnat diferite teorii prin care s-a încercat o interpretare simbolică

sau mitologică a legendei lui *Buddha*⁶²⁹. Potrivit uneia dintre aceste teorii, de exemplu, *Buddha* a fost asimilat unui simplu mit solar.

Atât în unele părți canonice cât și în altele necanonice ale literaturii budiste descoperim relatări privind viața lui *Buddha*. Lucrarea *Buddhacarita* a lui *Aśvaghosha* și *Nidānakathā*, o introducere la comentariul *Jātaka*, sunt cele mai vechi biografii ale lui *Buddha* pe care le posedăm. În acestea găsim toate fazele importante ale vieții lui *Buddha*. Totuși, întâmplările reale sunt combinate în așa măsură cu materialul legendar, încât doar câteva caracteristici izolate ar putea fi evaluate ca realități istorice.

Gotama Buddha s-a născut la *Kapilavastu* (sanscrită: *Kapilavastu*), orașul principal de pe teritoriul clanului *Śākya* ("puternic"), azi orașul *Lumbini* din regiunea depresionară Terai din Nepal. Această zonă este situată la aproape o sută cincizeci de mile la nord de Benares, la poalele munților Himalaya. Budiștii din Sri Lanka, ca și cei din Birmania și Thailanda, cred că *Buddha* s-a născut în anul 623 î.d.Hr. și a murit în anul 543. Cea mai mare parte a cercetătorilor moderni, însă, consideră că *Buddha* ar fi trăit cândva între 560-480 î.d.Hr. Numele tatălui său, *Suddhodana* (lit., "orez pur"), este sugestiv pentru îndeletnicirile membrilor clanului. Aceștia se ocupau cu agricultura pe un mic teritoriu, care nu depășea în suprafață nouă sute de mile pătrate, în parte pe pantele joase ale munților Himalaya și în parte pe câmpiile de la poale.

Śākya făcea parte din rândul diferitelor neamuri răspândite de-a lungul limitei de nord a bazinului gangetic, la periferia civilizației Indiei de nord aflată atunci în plină dezvoltare. În perioada nașterii lui *Buddha*, aceste popoare erau încă mai mult sau mai puțin independente și erau conduse oarecum după reguli asemănătoare. Ele ar putea fi numite mai degrabă republici tribale, pentru că erau conduse de oligarhii, de sfaturi ale bătrânilor sau de o combinație a acestora.

⁶²⁹ Detalii despre legenda lui *Buddha*, vezi în: *É. Senart, Eșeu despre legenda lui Buddha*, trad. rom., Institutul European, Iași, 1993.

Probabil, unele dintre ele își alegeau un conducător pentru o perioadă limitată de timp, dar nu aveau regi în sensul strict al cuvântului, așa încât tradiția mai târzie potrivit căreia Buddha ar fi fost fiul unui rege trebuie respinsă. Cu toate acestea, *Sakya* considerau că dețin efectiv rang de regi, nobili și războinici în raport cu civilizația în ansamblu; și, într-adevăr, probabil că nu recunoșteau prioritatea ceremonială a brăhmanilor, așa cum o recunoșteau alte popoare. Se considerau o elită și poate că însuși *Buddha* trata lumea înconjurătoare cu siguranța omului provenit dintr-un neam de seamă⁶³⁰.

Potrivit legendei, când s-a născut *Gotama, Asita*, un mare vizionar din *Kapilavatthu*, a venit să-l vadă și a prezis că acesta va ajunge un mare sfânt sau un mare rege. Potrivit unei vechi balade budiste, văzând mulțimile de zei bucurându-se, *Asita* i-a întrebat de ce se bucură, iar aceștia i-au răspuns:

“Copilul Înțelepciune, giuvaierul

Așa de prețios că pereche nu-și are,

S-a născut la Lumbini, pe pământ *Śakya*

Pentru fericire și bucurie în lumea oamenilor”⁶³¹.

Mai departe, ni se relatează că vizionarul s-a dus în acel loc și, văzând pruncul, a prezis: “Cea mai de sus înălțime a pătrunderii (cu mintea) o va atinge acest copil; el are să vadă ceea ce este mai pur și va face să se-nvârtă roata dreptății, el, cel plin de compasiune pentru cei mulți. Departe se va răspândi religia lui”⁶³².

În a cincea zi, după naștere, într-o ambianță solemnă, pruncul a primit numele *Siddhārta* (păli: *Siddhattha*). Cu toate acestea, în literatura budistă, el este pomenit cel mai frecvent cu numele său de clan *Gautama* (păli: *Gotama*).

Buddha a fost crescut în *Kapilavatthu* de către a doua soție a lui *Suddhodana, Mahaprajāpātī*, deoarece mama sa murise la șapte

630. M. Carrithers, *Buddha*, trad. rom., Humanitas, București, 1996, p. 26.

631. *Suttanipāta*, 683; Rhys Davids, *Early Buddhism*, London, A. Constable, 1910, p. 29; apud H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 194.

632. Rhys Davids, *op. cit.*, p. 30; apud *ibidem*.

zile după naștere. În legendele de mai târziu este descris ca un tânăr de geniu: nimeni nu-l putea întrece la nici o probă a trupului sau a minții. El răspundea la toate întrebările înțelepților, dar când el le punea întrebări, chiar și cei mai pricepuți dintre ei erau nevoiți să tacă⁶³³.

Mai târziu, într-una din zile, tatăl său are un vis deosebit: îl vede pe fiul său îmbrăcat în veșminte galbene de ascet, părăsind palatul. Astfel, se hotărăște să-i ofere toate bucuriile vieții și îi construiește câte un palat pentru fiecare anotimp al anului. Totodată poruncește să fie urmărit foarte îndeaproape. De fiecare dată când părăsește palatul, tatăl său poruncește slujitorilor săi să îndepărteze de pe străzi tot ceea ce l-ar putea indispune pe fiul său.

La șaisprezece ani se căsătorește cu două prințese din regatele învecinate, *Gopā* și *Yasodharā*. După treisprezece ani, aceasta din urmă îi naște un fiu, *Rāhula*. Aceste amănunte sunt probabil autentice. De altfel, *Siddhārta* a fugit din palat la puțină vreme după nașterea lui *Rāhula*, respectând astfel obiceiul indian care nu permitea renunțarea la lume decât după nașterea unui fiu sau a unui nepot.

Deși tatăl său încearcă pe mai departe să-l izoleze pe tânărul prinț în palat și desfătătoarele sale grădini, totuși zeii zădărnicesc cele plănuite de tată și, în cadrul unor trei ieșiri consecutive, *Siddhārta* întâlnește la început un bătrân foarte slăbit, rezemându-se în toiagul său, apoi, a doua zi un bolnav cu fața lividă și având febră foarte mare, în fine, a treia zi, la poarta cimitirului, un mort. Apoi, la ultima ieșire, *Gautama* întâlnește un călugăr cerșind, calm și senin, și această imagine îl liniștește, arătându-i că religia te poate scăpa de mizeriile și suferințele vieții omenești⁶³⁴.

Pentru a-l convinge și mai tare în hotărârea sa de a renunța la lume, zeii îl trezesc pe prinț în toiul nopții pentru a privi trupurile goale și dizgrațioase ale concubinilor adormite. Atunci decide să-și pună în aplicare definitiv hotărârea. Își cheamă scutierul și părăsește orașul călare pe calul său preferat. După ce se depărtează bine de oraș, se oprește, își

633. P. Carus, *Gospel of the Buddha, according to Olds Records*, Chicago, Open Court Press, 1930, pp. 10-11.

634. M. Eliade, *Istoria credințelor și...*, II, p. 75.

taie pletele cu spada, își schimbă veșmintele de prinț cu acelea ale unui vânător și își trimite scutierul împreună cu calul înapoi la palat.⁶³⁵

Din acest moment, *Gautama* va rătăci prin lume, practicând o asceză foarte dură, în junglele *Uruvela*, timp de șase ani. În acest timp, se hrănea cu semințe și iarbă, și o perioadă doar cu balebă. Se spune că, treptat, ajunsese să consume doar un bob de orez pe zi. Era îmbrăcat în haine grosolane, își smulsese părul și barba pentru a se autosuplicia, zăbovea ore întregi stând în picioare sau întins pe ghimpi. Refuza categoric să-și mai spele trupul și hainele, arătând îngrozitor. Se odihnea într-un loc unde cadavrele erau lăsate pradă păsărilor și fiarelor sălbatice și dormea înconjurat de trupurile intrate în putrefacție. Se spune că, la un moment dat, ar fi afirmat: "Trupul mi-a devenit neînchipuit de subțire. Din pricina puținii hrane, semnul pe care-l lăsam când mă așezam era ca urma copitei unei cămile... Când credeam că-mi ating pielea de pe burtă puneam în fapt mâna pe șira spinării".⁶³⁶ În pragul morții, el a înțeles că nu se află pe calea cea bună, pentru că, în ciuda acestor forme extreme de asceză, nu avusese vreo nouă iluminare. Drept urmare, a renunțat la asceză, s-a îmbăiat și a început să se alimenteze din nou.⁶³⁷

După ce a renunțat la asceză, textele sacre ne relatează că *Māra* ("Cel Rău", "Moartea") l-a atacat cu violență și a încercat să-l ispitească în toate felurile pentru a-i distra atenția de la meditație, însă fără sorți de izbândă.⁶³⁸ Este foarte probabil ca toate aceste ispite

635 Exista un motiv precis al renunțării la lume: "Viața în mijlocul familiei mi-a apărut îngustă și nedemnă, în vreme ce viața petrecută fără adăpost e neîngrădită; e anevoie să duci o viață spirituală desăvârșită și pură în toate privințele și să rămâi în același timp în înghesuiala căminului". Vezi *Majjhima-Nikāya*, I, 241.

636 E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, New York, Barnes and Nobles, 1952, p. 54.

637 *Majjhima-Nikāya*, I, 247.

638 *Māra* îl ispitea astfel: "Ești vlăguț de-atâta post și moartea ți-e aproape. Ce folos au caznele tale? Binevoiește să rămâi în viață și ai să fii în stare să faci fapte bune". *Gautama* a rămas, însă, impasibil răspunzând: "O, tu, prietene al

să reprezinte în mod alegoric lupta interioară din mintea lui *Gautama*. După ce îl îndepărtează pe *Māra*, el reușește să-și concentreze toate forțele spirituale asupra unei singure probleme: eliberarea de suferință. Pe parcursul celor patru stări de veghe, într-o profundă meditație, el înțelege misterul ciclului nesfârșit al nașterilor, morților și reîncarnărilor determinat de *karma*, parcurge retroactiv nenumăratele sale vieți anterioare și contemplă în câteva clipe existențele nesfârșite ale semenilor săi, realizează starea de "iluminare" (*bodddhi*), înțelegând tainele condiționismului universal, după care, odată cu venirea zilei, a devenit *Buddha* ("cel iluminat").

Timp de șapte săptămâni rămâne în această stare de "iluminare", fără a mai avea sentimentul vreunor necesități trupești. În cea de-a 49-a zi, prin locul acela au trecut doi negustori care i-au oferit mâncare, iar el a acceptat-o. În acel moment avea încă îndoieli dacă înțelepciunea abia dobândită trebuie s-o împărtășească sau nu și altora. Ezitarea sa a stârnit îngrijorarea zeilor. Astfel, zeul *Brahmā* a coborât din cer și l-a convins pe *Buddha* să propovăduiască învățătura sa celor din jurul său. Atunci, *Buddha* a decis că primii care ar trebui să-i cunoască învățătura și înțelepciunea la care ajunsese să fie cei cinci asceți împreună cu care practicase asceza în junglele *Uruvela*. I-a descoperit în parcul de animale din apropierea orașului *Benares*, unde și-a ținut prima predică, așa-numita *predică de la Benares*. În urma acestei predici, cei cinci asceți au aderat la învățătura sa, devenind primii călugări ai comunității budiste.

Din acel moment, *Buddha* a rătăcit din sat în sat, numărul adeptilor săi crescând foarte repede. Se povestește că, după aceea, a revenit în comunitatea sa natală, unde i-a convertit pe tatăl său, pe soție și pe fiul său, *Rāhula*. Adepții care renunțau la viața lor lumească și îi urmau lui *Buddha* deveneau monahi cerșetori. Ceilalți, surori și

celui delăsător, tu, cel rău, din ce pricină ai venit? Carnea să se irosească, dar mintea să se facă mai liniștită și atenția mai statornică. Ce e viața în această lume? Mai bine să mor în bătlie decât să trăiesc înfrânt". Vezi *Suttanipāta*, 425, 439. În cele din urmă, *Māra* a cedat; vezi *ibidem*, 445.

frați mireni, aveau în primul rând îndatorirea de a le asigura hrană și îmbrăcăminte monahilor. În textele budiste sunt amintiți deseori nenumărați membri de seamă ai ordinului monahal întemeiat de *Buddha*: *Śāriputra* (pāli: *Sāriputta*) și *Maudgalyāyana* (pāli: *Moggallāna*), doi prieteni din tinerețe, care imediat după iluminarea lui *Buddha* s-au alăturat comunității acestuia, ca și *Ananda*, discipolul preferat al lui *Buddha*. Între adepții lui *Buddha* se găsesc și nenumărate persoane de vază și cu o situație materială deosebită. De pildă, regele din *Magadha*, *Bimbisāra*, i-a dăruit Maestrului o pădure de bambuși, în care acesta poposea deseori împreună cu monahii săi. Tot la fel, bogatul negustor *Anāthapindika* din *Śrāvastī* (pāli: *Sāvathī*) a ridicat într-o pădure din apropierea satului o mănăstire, în care *Buddha* poposea frecvent în timpul anotimpului ploios.

Buddha a fondat și o comunitate de călugărițe. Acestea trebuiau să se supună unor reguli mai stricte decât călugării. Se spune că ordinul călugărițelor a fost întemeiat la inițiativa celei care l-a crescut, *Mahāprajāpatī*, pentru că, așa cum am amintit, mama sa adevărată a murit la scurtă vreme după ce l-a născut. După ce devenise văduvă, ea își dorea să renunțe la lume și i-a cerut permisiunea lui *Buddha* de a deveni călugăriță. *Buddha* a ezitat mult în privința accesului femeilor spre comunitatea monahală, dar întrucât inclusiv *Ananda* a insistat în acest sens, în cele din urmă a cedat.

Pasaje din literatura budistă ne lasă impresia că *Buddha* a avut parte de o viață plină de succese și că a trăit într-o armonie deplină cu cei din jurul său. Este, însă, foarte limpede faptul că în activitatea sa a trăit și multe dezamăgiri.

Când depășește vârsta de 70 de ani, o rudă invidioasă a sa, *Devadatta*, i-a cerut să-i cedeze conducerea comunității. Refuzat, *Devadatta* va încerca să-l ucidă pe *Buddha*, pregătind o adevărată strategie în acest sens: inițial prin asasini plătiți, după aceea căutând să-l zdrobească sub o stâncă și, în fine, asmuțind asupra lui un elefant foarte agresiv. În cele din urmă, *Devadatta*, însoțit de un grup de monahi, inițiază o schismă, care predica o asceză mai dură, dar aceasta va eșua.

În anotimpul ploilor, *Buddha*, însoțit de *Ananda*, discipolul său iubit, poposește în *Veugrāma* ("satul de bambuși"), unde se va îmbolnăvi de dizenterie. Deși a fost la un pas de moarte, a reușit să depășească criza. La cererea sa, *Ananda* îi adună pe toți discipolii din *Vaiśālī*, după care amândoi se îndreaptă spre *Pāvā*. Acolo vor cina la fierarul *Cunda*, cina constând din carne de porc sau din niște ciuperci cu care se hrănesc porcii. Consecințele apar repede: o diaree cu sânge, probabil reîntoarcerea bolii căreia tocmai supraviețuise. În pofida bolii, el se îndreaptă către *Kuśinagara*. După o călătorie istovitoare, *Buddha* se simte epuizat fizic, așezându-se sub un tufiș. În acel moment, *Ananda* izbucnește în hohote de plâns, dar *Buddha*, cu o privire liniștită, îi spune: "Destul, *Ananda*; încetează să te chinui și să jeluiești... Cum poți crede că ceea ce se naște nu moare? Acest lucru este cu neputință"⁶³⁹. Înainte de muri, *Buddha* adresează ultimele cuvinte monahilor cerșetori: "Mă adresez vouă, o călugări cerșetori: nu vă precupeți străduințele voastre".

După ce s-a răspândit peste tot vestea morții lui *Buddha*, au început să apară nenumărați adepți ai săi, cu flori și ofrande frumos mirositoare, pentru a omagia trupul său. În cea de-a șaptea zi, trupul său a fost incinerat, iar resturile oaselor sale au fost împărțite între adepții săi cu bunăstare, care au ridicat deasupra lor morminte adăpostind relicve în mijlocul lor (*stūpa*, pāli: *thūpa*).

3. Budismul indian.

Sectarizarea comunității întemeiate de Buddha

Buddha n-a nominalizat nici un succesor al său în fruntea comunității pe care o întemeiasă. El considera că singura călăuză credibilă pentru monahii săi ar putea fi doar învățătura pe care le-o lăsase moștenire. Din acest motiv, îndatorirea fundamentală a oricărui călugăr era aceea de respecta cu sfințenie tot ceea ce propovăduise

639. *Mahā-parinibbāna-sūta*, V, i4.

Buddha pe parcursul vieții sale. Conform tradiției, la scurtă vreme după moartea sa (aprox. 480 î.d.Hr.), a fost organizat un conciliu la *Rājagriha*, convocat, probabil, de către *Mahākāśyapa* (pāli: *Mahākassapa*).

După ce s-a informat în legătură cu regulile monahale, consultându-l pe *Upāli*, și în ce privește doctrina, având anumite discuții cu *Ānanda*, *Mahākāśyapa* a redactat *Vinaya-Pitaka* și *Sūtra-Pitaka* (pāli: *Sūta-Pitaka*). La aproximativ o sută de ani după moartea lui *Buddha*, la *Vaiśālī* s-a ținut un nou conciliu. Potrivit izvoarelor, cauza organizării celui de-al doilea conciliu a constituit-o faptul că monahii au primit de la mirenii din *Vaiśālī* aur și argint. După puțini ani de la acest conciliu, în interiorul comunității monahale a apărut o nouă schismă. Cei socotiți "ortodocși" au fost numiți *sthaviravādini* (pāli: *theravādini*); totuși, denumirea generică care acoperă toate școlile adeptilor așa-numiți "ortodocși" este aceea de *Hīnayāna* ("micul vehicul"); adeptii noii grupări, reprezentând păreri deviaționiste, se numeau *mahāsāṅghikași*, adică adepți ai școlii *Mahāsāṅghika*.

Divergențele de păreri și în rândul "ortodocșilor" nu se opresc însă aici, ci vor continua. În timpul regelui *Aśoka* (268-234 î.d.Hr.) s-a desprins o nouă grupare din școala *sthaviravādinilor*, numită a *sarvāstivādinilor*. Probabil că tocmai această dispută dintre cele două grupări i-a oferit prilejul lui *Aśoka* de a convoca un al treilea conciliu budist la *Pāṭaliputra*, în jurul anului 250 î. d. Hr. Totuși, nu s-a putut ajunge la o conciliere a celor două tabere. Școala *Sthaviravāda* a fost declarată școală "ortodoxă". Schismaticii, adică *sarvāstivādinii*, au trebuit să se refugieze în Kashmir. Conform tradiției, în cadrul acestui conciliu, a fost redactată în ultima sa formă *Abhidharma-Pitaka* (pāli: *Abhidhamma-Pitaka*) *sthaviravādinilor*.

Convertirea regelui *Aśoka* la învățătura budistă echivalează ca importanță, pentru Orient, cu convertirea lui Constantin cel Mare la creștinism, pentru lumea creștină. Patronajul său imperial a înălțat ceea ce debutase ca o doctrină bazată pe exerciții spirituale riguroase la poziția unei religii larg răspândite, prospere și populare.

Se spune că acest rege întreținea șaiszeci și patru de mii de călugări budiști; lui îi sunt atribuite optzeci de mii de *stūpe* și nenumărate mănăstiri. A ridicat coloane memoriale pe tot cuprinsul imperiului și a gravat pe ele edicte didactice. Au fost trimiși misionari "până la cele mai îndepărtate hotare ale țărilor barbare" pentru "a se amesteca printre necredincioși", atât în lăuntrul regatului, cât "și în țări străine, predicând lucruri mai bune". Profitând de legăturile cu Occidentul, *Aśoka* a trimis profesori budiști pe lângă Antioh al II-lea al Siriei, Ptolemeu al II-lea al Egiptului, Magas din Cirene, Antigonos Gionatas al Macedoniei și Alexandru al II-lea Epirului⁶⁴⁰. Sigur, este greu de evaluat forța de penetrație a acestei mișcări către Occident⁶⁴¹, dar în Orient misiunile lui *Aśoka* marchează o perioadă decisivă de transformare spirituală.

Domeniul său cuprindea cea mai mare parte a Indiei propriu-zise, precum și Afganistanul, sudul Hinducșului, Belucistanul, Sindul, Valea Kashmirului, Nepalul și Himalaya inferioară. Peste tot, drumurile erau bine întreținute, cu hanuri și fântâni protejate la intervale fixe. Existau, de asemenea, livezi cu pomi fructiferi și artere plantate, grânare publice, ajutor medical pentru oameni și animale, funcționari speciali având sarcina de a preîntâmpina întemnițarea și pedepsele nedrepte, de a-i ajuta pe părinții cu familii numeroase și de a avea grijă de cei vârstnici, curți de justiție deschise tuturor, împăratul însuși ocupându-se de treburile poporului la orice oră și pretutindeni⁶⁴².

În secolele imediat următoare domniei regelui *Aśoka*, s-a produs o serie de noi schisme. În această perioadă, s-au separat nu

640. Cf. V. A. Smith, *The Edict of Aśoka*, London, 1909, p.20.

641. Cf. J. Kennedy, *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, în: *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902, pp. 377-415; D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont și E. Benveniste, *Une bilingue gréco-araméenne d' Aśoka*, în: *Journal Asiatique*, 246, 1958, pp. 1-48; D. Schlumberger, *Une nouvelle inscription grecque d' Aśoka*, în: *Comptes rendus des séances de l' Academie des inscriptions et Belles Lettres*, 1964, pp. 1-15; A. Dupont-Sonner, *Une nouvelle inscription araméenne d' Aśoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afganistan)*, *ibidem*, 1970, p. 15.

642. *Edict Lapidar VI*; V. A. Smith, *op. cit.*, p. 12.

numai grupările liberale din interiorul cercului "ortodocșilor", ci au apărut sciziuni inclusiv în sânul noilor școli. Totuși, procesul de sectarizare în cadrul budismului pare să nu fi slăbit evoluția acestuia în spațiul indian. Dimpotrivă, monumentele budiste din perioada 200 î.d.Hr. – 200 d.Hr. demonstrează o activitate budistă plină de viață în toate regiunile Indiei. Persecuțiile îndreptate împotriva adepților budiști din perioada de domnie a regelui *Pushyamitra* (aprox. 183-147 î.d.Hr.) au cunoscut, cu siguranță, o mică amplasare.

În partea de nord-vest a Indiei, unde mai mulți principii greci, cum ar fi, de exemplu, *Menandru*, s-au convertit la învățătura budistă, budismul a făcut progrese considerabile. Regele indo-scit *Kanishka*, care stăpânea pe la începutul sec. al II-lea d. Hr. partea de nord-vest a Indiei, Kashmirul și Afganistanul, este considerat, alături de *Asoka*, unul dintre cei mai importanți promotori ai budismului. Sub conducerea sa s-a ținut un al patrulea conciliu budist la *Jālandhara* sau *Kundalavana*. Probabil, acest conciliu privea doar școala sarvāstivādinilor, care avea nenumărați adepți în această parte a Indiei. Școala theravādinilor din Sri Lanka n-a recunoscut însă acest conciliu.

Kanishka (aprox. 78-123 d.Hr.), cel mai important dintre regii kușānași, a fost inițial adeptul unei tradiții non-budiste, dar, asemănarea regelui *Asoka*, a trecut la budism. Sub protecția sa, a apărut și s-a dezvoltat una dintre cele mai timpurii școli cunoscute de artă budistă, școala *Gandhāra*. Promotorii acesteia erau de origine greacă, în timp ce satrapii provinciilor sale sudice erau chiar descendenții acelor sciți (*śaka*) a căror stăpânire fusese înlăturată de către kușānași⁶⁴³.

Cuceririle lui *Kanishka* au redeschis căile terestre de acces spre imperiul roman; o ambasadă din India l-a vizitat pe Traian după intrarea lui în Roma (99 d.Hr.). De asemenea, au redevenit accesibile pentru comerțul indian și drumurile nordice către China, respectiv rutele de caravane prin Turkestan. Imperiul budist al regilor kușānași a servit

643. Vezi E. J. Raftery (ed.), *The Cambridge History of India*, vol. I, Cambridge, New York, 1922, p. 585.

ca pivot pentru întreaga lume civilizată într-una dintre cele mai puternice perioade de istorie, și anume China Hanilor la răsărit și Roma imperială la apus. Kușānașii au fost răsturnați de la putere în anul 236 d. Hr.

Adepții noii direcții, *Mahāyāna* ("marele vehicul"), apărute în sânul budismului, numesc cu un anume dispreț vechile școli *Hīnayāna* ("micul vehicul"). Se presupune că, pe la începutul erei creștine, evoluția noii direcții budiste s-a accelerat. Întrucât primele Sūtre mahāyāniste au fost traduse din sanscrită în chineză prin sec. II-III, probabil că această nouă direcție se afla deja cu ceva timp mai înainte de această epocă în posesia propriilor ei texte. Nu este însă suficient de limpede din care dintre vechile școli a apărut *Mahāyāna*. Oricum, este posibil să se fi desprins fie din școala mahāsāṅghikașilor fie din aceea a sarvāstivādinilor. Majoritatea cercetătorilor sunt, în general, de părere că motivul apariției școlii mahāyāniste l-a reprezentat intenția de a satisface necesitățile religioase ale budiștilor mireni. *Hīnayāna* se adresa în principal comunităților monahale, pe când noua direcție încerca să conducă la eliberarea tuturor oamenilor. Prima școală mahāyānistă, *Mādhyamika*, a fost fondată în jurul anului 200 d. Hr. de către filozoful *Nāgārjuna*. Cercetătorii nu împărtășesc, însă, aceeași părere comună cu privire la întemeietorul celei de-a doua mari școli mahāyāniste, respectiv școala *Yogācāra*. Potrivit câtorva izvoare, adevăratul fondator al școlii va fi fost un anume *Maitreyanātha*, iar renumitul *Asaṅga*, care a trăit în secolul al IV-lea d. Hr., a fost discipolul său. Anumiți cercetători se bazează pe aceste izvoare și-l consideră pe *Maitreyanātha* o persoană istorică, în vreme ce alții îl văd pe *Asaṅga* ca întemeietor al școlii, considerând că numele de *Maitreyanātha* n-ar fi altceva decât o poreclă a lui *Asaṅga*.

Pelerinii chinezi, care au poposit în India lungi perioade de timp între anii 400-700 d.Hr., ne oferă în descrierile lor o bună imagine a realităților budiste din acea vreme. De pildă, *Fahsien*, care a vizitat India între 399-413, ne relatează că budismul făcea progrese peste tot. Două secole mai târziu, aceste realități se vor schimba. *Hsüan-tsang*, care a călătorit prin India între anii 629-645, povestește cu

cauzează toate suferințele care apar în viață și în cursul reîncarnărilor. Ele sunt cauzele îmbătrânirii și morții, durerilor, tânguielilor, grijilor și dezamăgirilor pe care le experimentează toți oamenii. Dar și ele însele sunt supuse suferinței, pentru că și ele sunt cauzate și determinate, la rândul lor, ca tot ceea ce există în lume, de altfel.

Orice formă de viață este trecătoare și implică suferință, chiar și existența în sine este asemenea unui șoc, orice respirație este suferință, orice gând înseamnă sau conduce spre suferință; pentru cel înțelept, bucuria însăși nu este altceva decât o dispoziție efemeră, care fiind cauzată la rândul său de ceva efemer, nu poate avea la rândul ei decât un caracter efemer⁶⁵⁶.

Conform învățăturii lui *Buddha*, nu se poate vorbi de "existență", ci doar de devenire. Orice materie înseamnă energie, orice substanță este mișcare. Viața individului este impermanentă, condiționată temporal și supusă unei schimbări sigure. Însăși forma și proprietățile materiale ale lucrurilor sunt impermanente și schimbabile. Nu există nici o substanță cu caracter permanent și veșnic, iar suferința este identică cu această instabilitate și deșertăciune. În acest plan, pofta sau dorința naște suferință, întrucât ceea ce noi ne dorim și ne propunem are un caracter impermanent, schimbător și efemer. Datorită impermanenței și relativității lucrurilor, dorințele cauzează de fiecare dată tristețe și dezamăgiri.

În viziunea budistă, orice fericire pământească, cum ar fi căsătoria, familia, bogăția, prestigiul și chiar bucuria de a trăi, este fără sens, pentru că toate acestea sunt efemere și pentru că ele cauzează necazuri și suferință. De aceea, ne întrebăm, în mod firesc, care ar putea fi adevărata fericire dintr-o atare perspectivă care să nu mai reprezinte nițiodată premisă și condiție pentru suferința din societatea umană?

În contextul budist, se apreciază că adevărata fericire constă chiar în viața obișnuită a fiecărui om, cu condiția ca acesta să înțeleagă

656. P. Antes – B. Uhde, *Das Jenseits der anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam*, Stuttgart, 1972, p. 63 sq.

și să experimenteze formele de existență și manifestare a acestei lumi, așa cum sunt ele "în realitate", adică să înțeleagă iluzia și aparența lumii care îl înconjoară, dar în același timp să reușească să simtă o stare de bucurie interioară oricând și în orice situație, inclusiv atunci când suferă⁶⁵⁷.

Desigur, acest lucru va fi posibil doar atunci când el va înțelege că lucrurile nu sunt veșnice, când va învăța să renunțe la ele, când va învăța că nu trebuie să și le dorească, ci să se bucure de ele doar dacă acestea există, dar fără a se atașa de ele. Este limpede că, din această perspectivă, nu impermanența și efemeritatea sunt cauza suferinței sale, ci atașamentul față de lucruri, dorința sa, voința sa posesivă, "setea" sa existențială (*taṭhā*)⁶⁵⁸.

Dincolo de ființe nu există nimic substanțial, nici o entitate, după cum dincolo de lucruri nu există nici un "lucru în sine". Ființele și lucrurile sunt simple fenomene și, în consecință, sunt ireale. Ciclul reîncarnărilor, impregnat de suferință, se realizează în singura lume existentă, adică în această lume fenomenală mereu în schimbare. Tocmai această transformare și schimbare continuă constituie viața, fiindcă viața nu este existență, ci o permanentă devenire și transformare în altceva.

Dat fiind faptul că budismul nu acceptă existența unui Absolut sau a unei realități dincolo de fenomene, așa cum se întâmplă în alte religii, nu există practic nici o legătură unitară, care să pătrundă totul. Nenumăratele fenomene fără viață se derulează simultan, se modifică reciproc, atunci când intră în coliziune, se combină unele cu altele și determină prin aceasta noi fenomene, care la rândul lor iau locul altora mai vechi⁶⁵⁹. Lumea este pluralistă și singura constantă în cursul acestor fenomenal este legea după care se realizează acest proces de fluctuație, respectiv condiționismul absolut (*paṭiccasamuppāda*)⁶⁶⁰.

657. I.A. Irving – R.C. Chalmers, *Der Sinn des Lebens nach den fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum, Islam*, Weilheim – Oberbayern, 1967, p. 65.

658. L.A. Govinda, *Buddhistische Reflexionen*, p. 18.

659. Cf. *Visuddhimagga*, XVI, 19; XIX, 20.

660. H.W. Schumann, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*, Köln, 1988, p. 168.

Buddha – care dorea să descopere tuturor oamenilor esența relativității și finitudinii lor proprii – a împărțit suferința în trei grupe: prima este suferința fizică, inclusiv boala și moartea; a doua este de natură psihică, incluzând toate eșecurile și dezamăgirile din viață, ca și imposibilitatea de a-ți îndeplini toate dorințele; a treia este suferința existențială constând în aceea că permanent ne simțim și suntem condiționați și dependenți de tot ceea ce cunoaștem (casă, prieteni, propria noastră personalitate etc.) și nu îndrăznim să înfruntăm necunoscutul. Anumiți oameni nu experiază niciodată această a treia categorie de suferință, însă alții, dimpotrivă, le experiază pe toate trei.

Prezentând realitatea suferinței, *Buddha* socotea că nu este nicidecum pesimist, ci dimpotrivă, obiectiv și realist. El dorea ca oamenii să descopere ei înșiși încătușarea lor proprie, pentru a recunoaște adevărata realitate a vieții și existenței ca ceva universal, care nu are nimic de a face cu speculația⁶⁵¹.

Nu este vorba de un pesimism filosofico-ontologic sau teologic, ci mai degrabă de unul existențial, specific exclusiv budismului. În realitate, budismul reprezintă o concepție sumbră cu privire la existența umană. În special în climatul indian, imaginea despre situația existenței radical suferinde a omului a fost zugrăvită în culori aprinse. Totuși, asemenea afirmații sumbre se referă, în general, la situația existențială concretă a omului. Și întrucât această existență umană concretă este supusă impermanenței și suferinței, tocmai din această cauză – după cum îl consolează un călugăr al lui *Buddha* pe un rege indian la moartea reginei – tot ceea ce ține de bătrânețe îmbătrânește, tot ceea ce este supus bolii se îmbolnăvește, tot ceea ce este supus morții moare, tot ceea ce este supus degenerării degenerează, tot ceea ce este supus efemerului este trecător etc.

Amărăciunea suferinței provocate de efemeritatea lucrurilor este amplificată prin credința în reîncarnare. Firește, este vorba de o imagine sfâșietoare să suferi iarăși și iarăși, de-a lungul multelor existențe,

651. A. Bancroft, *Religionen des Ostens. Wege geistiger Erfahrung*, Zürich, 1976, p. 76.

“moartea mamei, moartea tatălui, moartea fratelui, a surorii, a fiului, a fiicei, pierderea rudelor, pierderea averii”⁶⁵². Totuși, acest lucru nu afectează cu nimic faptul că scopul final pentru orice budist este eliberarea absolută. Calea spre eliberare, arătată de către *Buddha*, conduce necesarmente la descătușarea din “prizonieratul” ciclului reîncarnărilor.

4.2. Efemeritatea lucrurilor

Atât în budismul *hīnayānist* cât și în cel *mahāyānist*, existența individuală este socotită ca suferință, întrucât individul empiric reprezintă o simplă sinteză a unor factori impersonali și impermanenți supuși distrugerii. Majoritatea oamenilor se identifică cu ceea ce este schimbabil și efemer și nu recunosc “Absolutul” imaterial și veșnic, respectiv *dharmatā*⁶⁵³, ca propria lor natură⁶⁵⁴. *Khandha* (sanscr.: *skandha*) sau cele cinci “agregate” ale puterilor fizice și psihice⁶⁵⁵

652. H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Hrsg. und erg. von H. v. Glasenapp, Stuttgart, 1959, p. 205 sq.

653. *Dharmatā*, “Absolutul” imaterial și veșnic, corespunde principiului *rita* din vedism. Acest principiu ne amintește prin semnificația pe care o are de principiul *dao* din confucianism și daoism, de principiile *mana*, *orenda* sau *wakam* de la populațiile tribale contemporane, ca și de *Logosul* din gândirea greacă și creștină. Noțiunea *rita* desemnează ordinea lumii, dar și ordinea cosmică, liturgică și morală. Cf. J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, *Védisme et hindouisme ancien*, Payot, 1962, p. 98.

654. H. W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Die grossen Denksysteme des Hīnayāna und Mahāyāna*, München, 1963, p. 70.

655. Cele cinci “agregate” sau “modalități de aderență” la lumea exterioară sunt următoarele: *materialitatea*, care constă din *elementul solid* (părul, unghiile, dinții, pielea, carnea, oasele etc.), *elementul lichid* (secreția biliară, mucusul, puroiul, sângele, transpirația, grăsimea, lacrimile, urina etc.), din *căldură* (tot ceea ce constă din temperatura din organism, ca rezultat al procesului de digerare și ardere a mâncării și băuturii consumate) și din *aer* (gazele intestinale, inspirația și expirația), *grupa de senzații* (de bucurie, de suferință și de indiferență), *percepțiile* (vizuală, auditivă, olfactivă, gustativă, tactilă și spirituală), *activitățile spirituale* (impregnate de voință, de puterea instinctuală) și *conștiința*. Cf. pe larg N. Achimescu, *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, Junimea-Tehnopress, Iași, 1999, pp. 39-40; C. H. Ratschow, *Leiden und Leidensaufhebung im Buddhismus und im Christentum*, în: E. Damman (Hrsg.), *Glaube, Liebe, Leiden in Christentum und Buddhismus*, Stuttgart, 1965, p. 52 sq.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suprimarea suferinței: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțând la ea, eliberându-te de ea, nelăsându-i nici un loc.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt care duce la suprimarea suferinței: este acel drum sfânt cu opt cărări, care se unesc: credință dreaptă, hotărâre dreaptă, cuvânt drept, faptă dreaptă, mijloace corecte de existență, efort drept, cugetare dreaptă și meditație dreaptă.”

Disponerea mesajului original al lui *Buddha* în patru părți își are, posibil, originea în metodele medicale recomandate de una din școlile indiene: primul pas este constatarea bolii, apoi etiologia ei, după aceea posibilitatea sau imposibilitatea de vindecare și, în fine, tratamentul care duce la aceasta. Referințele medicale sunt numeroase în doctrinele budiste ulterioare. *Buddha* însuși își justificase prea puținul său interes față de problemele metafizice, comparându-se cu un medic care, la căpătâiul unei persoane grav rănite, nu are timp să se preocupe de detalii inutile.

Primul adevăr este, deci, suferința (*dukkha*), existența suferinței. Prin această “suferință”, *Buddha* înțelegea problemele caracteristice existenței comune oricărei forme de viață, respectiv durerea nașterii, durerea bătrâneții, durerea bolii și durerea morții. Sărăcia, ca și repulsia față de ceva sunt, de asemenea, dureroase. Chiar și atunci când cineva nu are griji sau necazuri personale, totuși vede pe alții suferind și nu poate rămâne insensibil.

Aici apare, totuși, o problemă: dacă nașterea, bătrânețea etc. sunt cu adevărat manifestări ale suferinței (*dukkha*), este oare realmente necesar un demers religios pentru a le elimina? Moartea naturală sau suicidul nu constituie în sine sfârșitul suferinței? Eutanasia sau moartea naturală ar putea fi o soluție bună și eficientă pentru a pune capăt suferinței dacă moartea ar însemna sfârșitul definitiv. Dar, întrucât există renașteri după moarte, *dukkha* și consecințele sale complementare nu se limitează la viața actuală, ci continuă și dincolo de moarte. Din acest motiv, recomandările pe care le face budismul pentru a anihila suferința reprezintă mai ales învățături care urmăresc să curme aceste viitoare reîncarnări. Aceasta, întrucât, cu fiecare renaștere,

chiar dacă te naști într-o situație fericită, fie că ești rege, fie un mare bogătaş, vei avea oricum de suferit boli și vei cunoaște bătrânețea și moartea.

În sensul ei mai larg, suferința poate fi privită totodată ca o frământare și insatisfacție permanentă, caracteristică oricărei forme de viață, dacă avem în vedere afectele naturii umane⁶⁴⁷. Din perspectiva budistă, această concluzie se bazează pe întreg ciclul reîncarnărilor, pe totalitatea formelor de existență permanent schimbabile, în care viața luată izolat (în eventualitatea în care ar fi marcată exclusiv de bucurii) nu reprezintă decât o simplă fracțiune de timp.

Prin *dukkha* trebuie să înțelegem mult mai mult decât prin noțiunea tradițională de “suferință”⁶⁴⁸. *Dukkha* înseamnă tot ceea ce-i încâtușează și-i leagă pe oameni de condițiile de viață și existență din această lume, tot ceea ce-i face sclavii propriilor lor dorințe și nostalgii, ceea ce-i face să trăiască dezamăgiri, ceea ce-i înstrăinează de ei înșiși și de semenii lor, ceea ce-i determină să sufere din cauza faptului că nu pot fi niciodată identici cu ei înșiși. *Dukkha* înseamnă neîmplinire, imperfecțiune⁶⁴⁹, irealitate, deșertăciune⁶⁵⁰.

647. W. Karwath, *Erlösung hier und jetzt. Eine Einführung in den Buddhismus*, Wien, 1977, p. 46.

648. “*Dukkha*” este tradus de cele mai multe ori cu “suferință”, dar acest cuvânt redă doar parțial semnificația cuvântului din *pāli*. Noțiunea din *pāli* are o mulțime de semnificații: indispoziție, boală, nemulțumire, neliniște, iritare, zbucium, conflict, teamă de viață. În cele din urmă, cuvântul descrie prinderea omului în “plasa” împletită din multe condiții și condiționări impuse de viață, descrie viața în lumea ciclului reîncarnărilor. Cf. L.A. de Silva, *The problem of the Self in Buddhism and Christianity*, London, 1979, p. 28.

649. De aceeași părere este și Lama Angarika Govinda: “Noi suferim, în primul rând, din cauza propriei noastre imperfecțiuni. Când suferim, devenim conștienți de aceasta și apare în noi năzuința după desăvârșire. În măsura în care învingem imperfecțiunile și limitele noastre, devenim mai liberi și mai fericiți. Ca atare, un om desăvârșit ar trebui să fie complet liber de suferință și pe deplin fericit.” Vezi L. A. Govinda, *Buddhistische Reflexionen. Über die Bedeutung des Buddhismus für den Westen*, Frankfurt a. M., 1990, p. 35 sq.

650. P. Gerlitz, *Die Ethik des Buddha*, în: C.H. Ratschow (Hrsg.), *Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Stuttgart, 1988, p. 258.

regret despre faptul că o mare parte a mănăstirilor budiste se aflau în ruină. Decăderea budismului este confirmată și de către *I-tsing*, care a fost în India între anii 671-695.

Mișcările tantrice (*Vajrayāna* sau *Mantrayāna*) reprezintă ultima fază a evoluției budismului în spațiul indian. Formule magice și ritualuri populare se regăsesc, la un moment dat, chiar în *Mahāyāna*. Din secolul al III-lea d.Hr. sunt cunoscute și traduceri chineze ale unor formule magice (*dhāraṇī*) budiste. Totuși, sistemele tantrice pe deplin constituite, pe care le cunoaștem, datează dintr-o perioadă mai târzie. Evoluția acestor sisteme începe în jurul secolului al VII-lea d.Hr.

Decăderea budismului în India continuă și după perioadele relatate de *Hsüan-tsang* și *I-tsing*. Venirea cuceritorilor musulmani a însemnat, în fapt, decăderea definitivă a budismului slăbit deja cu ceva timp mai înainte. Musulmanii au prădat marile mănăstiri, au incendiat bibliotecile și i-au ucis pe călugării care n-au reușit să se refugieze în Nepal sau Tibet. Așa se face că, după anul 1200, mai găsim în India doar câteva vestigii izolate, care să amintească de budismul glorios de odinioară.

Probabil că persecuțiile periodice îndreptate împotriva adepților budismului au contribuit și ele la această decădere treptată a religiei budiste în India, dar cauza principală a acestei decăderi trebuie căutată chiar în interiorul budismului. Stadiile ulterioare în evoluția budismului în India demonstrează că reprezentanții acestei religii și-au propus să facă doctrina budistă cât mai atrăgătoare pentru marea masă a populației; prin aceasta, într-o anumită privință, budismul se aseamănă hinduismului. Dat fiind faptul că, în acest fel, budismul și-a pierdut o parte din propria-i identitate, pentru omul de rând a devenit mai convenabil să se convertească la hinduism decât să se expună atitudinii dezaprobatore a unei societăți care nu privea cu ochi buni o religie (în cazul de față, budismul) care nu recunoștea autoritatea Vedelor și nici primatul castei brahmanilor.

În zilele noastre, budismul a cunoscut realmente o renaștere considerabilă în India. În anul 1891, *Anagārika Dharmapāla* din Sri Lanka a fondat o societate budistă, *Mahā Bodhi Society*, având drept scop activitatea misionară budistă în India. În multe locuri din India,

această societate a fondat școli, temple și biblioteci. În anul 1950, când liderul celor socotiți fără castă, *B. R. Ambedkar*, s-a convertit la budism, foarte mulți dintre adepții săi i-au urmat exemplul. În prezent, în India există multe milioane de budiști.

4. Viața și existența în accepțiunea lui Buddha

4.1. Existența ca suferință: pesimism sau realism?

În concepția lui *Buddha*, întreaga existență se identifică cu suferința, este impregnată structural de suferință⁶⁴⁴. *Buddha* era ferm convins de faptul că suferința în viața omului depășește atât de mult bucuriile și satisfacțiile, încât ar fi fost de preferat ca acesta să nu se fi născut⁶⁴⁵.

Concepția Maestrului despre existență și viață în general este sintetizată în cele patru "adevăruri nobile" (*ariya-sacca*), în care se relatează despre suferință (*dukkha*), apariția suferinței (*samudaya*), eliminarea suferinței (*nirodha*) și calea care conduce la dispariția acesteia (*magga*). După iluminarea sa, asemenea unui medic, el oferă, în renumită sa predică de la *Benares*, întregii lumi și existențe – pomind de la ideea ca "a fi în lume" înseamnă suferință – următorul diagnostic⁶⁴⁶:

- "Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suferință: nașterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință, îngrijorarea, plânsul, durerea, tristețea și disperarea sunt suferință, unirea cu ceea ce nu iubești înseamnă suferință, despărțirea de ceea ce iubești înseamnă suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință. Pe scurt, cele cinci elemente (*khandha*) ale ființei umane, care provoacă atașarea de existență, sunt suferință.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt despre cauza suferinței: este setea (de existență) care duce din renaștere în renaștere, însoțită de plăcere și de pofta lăcomă care-și găsește ici și colo plăcerea: setea de plăcere (*kāma-taṇhā*), setea de existență (*bhava-taṇhā*) și setea de impermanență (*vibhava-taṇhā*).

644. *Majjhima-Nikāya*, 28; *Digha-Nikāya*, 14; 22.

645. H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition der Gegenwart*, Freiburg i. Br., 1990, p. 15.

646. *Samyutta-Nikāya*, 421.

După cum se observă, *Buddha* nu acceptă existența vreunei persoane divine sau substanțe metafizice, ci dimpotrivă el explică substanțele, lucrurile și spiritele prin puteri, mișcări, funcțiuni și procese, având doar o concepție dinamică despre lume și realitate. În viziunea sa, viața nu este nimic altceva decât o succesiune de fenomene, constând din apariții și dispariții succesive, un proces în permanentă devenire. Iluzia obișnuită despre existența de sine a unui "eu" trebuie depășită. Viața și "eul" sunt sub acest aspect o iluzie (*māyā*)⁶⁶¹.

4.3. Non-eul (*anattā*)

Dacă numai ceva permanent, constant, stabil ar putea fi numit "eu" sau *ātman* – ceea ce potrivit învățaturii lui *Buddha* nu există, fiindcă totul este devenire, impermanent și instabil – înseamnă că nu poate fi vorba de nici un "eu" ca entitate cu caracter veșnic. Totul este "non-eu" sau *anattā*⁶⁶².

Un exemplu foarte sugestiv pentru înțelegerea conceptului budist de *anattā* ne este oferit de înțeleptul *Nāgasena*, în dialogul său cu regele *Menandru* (cca. 100 î.d.Hr.), în care el răspunde la cele mai importante întrebări cu privire la filosofia budistă. Folosindu-se de imaginea unui "car", înțeleptul îi explică interlocutorului său faptul că noțiunea de "car" este doar o ficțiune, întrucât carul se divizează în nenumărate părți componente și abia aceste părți componente constituie carul ca întreg⁶⁶³:

"Înțeleptul *Nāgasena* a spus regelui grec, când acesta l-a întrebat, cine este: După nume sunt cunoscut ca *Nāgasena*, însă acesta

661. Cf. pe larg J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague (ș.a.), 1965, pp. 164-197.

662. *Samyutta-Nikāya*, XXX, 1-6: "Ceea ce este efemer are caracter de suferință; ceea ce are caracter de suferință este *anattā*; ceea ce este *anattā*, înseamnă: aceasta nu-mi aparține, aceasta nu sunt eu (*aham*), aceasta nu este sinele meu (*me attā*).

663. *Ibidem*, V, 10,6.

este doar un nume, o denumire, o determinare obișnuită, întrucât prin acesta nu e înțeleasă o persoană. La aceasta regele a spus: Dacă nu există nici o persoană, atunci cine este cel ce vă dă vouă îmbrăcăminte și mâncare, sau cine este cel ce se folosește de ele? Asta înseamnă că nu mai există fapte bune și fapte rele, după cum nici răsplată karmică pentru ele. Cine este, deci, acest *Nāgasena*? Sunt, oare, *Nāgasena* părul, dinții, oasele etc., sau sunt sentimentul, percepția, puterile instinctuale, conștiința? Sau sunt *Nāgasena* toate acestea la un loc? Ori, poate există un *Nāgasena* în afara celor cinci grupe de factori existențiali (respectiv un suflet care să fie posesorul acestor lucruri)? În timp ce înțeleptul a răspuns cu un "nu" la toate aceste întrebări, regele i-a zis, în cele din urmă: Înseamnă, deci, că nu există nici un *Nāgasena*. Atunci filosoful l-a întrebat pe rege: sunt cumva, oiștea, axul, roțile etc. carul sau constituie toate laolaltă carul, ori există un car în afara părților sale componente? Nu există, deci, nici un car! Astfel, regele a înțeles: în dependență de oiște, ax, roți etc., apare numele, denumirea, noțiunea de "car".

Concluzia lui *Nāgasena* era identică cu aceea deja trasă de călugărița *Vajirā* în prezența lui *Buddha* însuși: "După cum atunci când sunt conexate anumite părți componente, se folosește cuvântul «car», tot la fel atunci când se conexează cele cinci grupe de factori ai existenței, se folosește denumirea convențională de «persoană»"⁶⁶⁴.

Desigur, această comparație dintre "car" și "om" nu poate fi înțeleasă decât numai în ce privește dependența lor de un număr de componente sau factori absolut diferiți, și nimic mai mult. Nu se pot compara nici roțile cu conștiința, nici axul cu senzațiile sau sentimentele etc., însă se poate spune că acolo unde există roți, ax etc., poate apărea carul, după cum acolo unde există senzații, percepții, conștiință etc., se poate vorbi de un om sau de o persoană.

Într-o predică ținută la *Benares* în fața celor cinci asceți care-l însoțeau, *Buddha* evidențiază imperceptibilitatea unui suflet. Cu acel prilej,

664. *Milindapañhā*, 25.

el arăta că atât trupul cât și senzațiile, percepțiile, imaginațiile și conștiința sunt supuse schimbării și, drept urmare, nu pot constitui sufletul veșnic. La fel trebuie privite toate formele fizice, fie ele trecute, prezente sau viitoare, subiective sau obiective. Ele nu reprezintă "eu" nostru, sufletul nostru veșnic⁶⁶⁵. Întreaga noastră existență nu presupune prezența unui "eu" sau suflet în sensul unei entități permanente, destinate veșniciei. Întregul constituit din spirit și trup era împărțit de către *Buddha*, așa cum am văzut, în cele cinci părți componente.

Altfel spus, pentru *Buddha*, ceva în genul unei persoane, "eu", suflet cu caracter veșnic sau *ātman* hinduist nu reprezintă decât o iluzie⁶⁶⁶. Prin aceasta, el lua de fapt atitudine față de ideea tradițională de *ātman*. Aceasta pentru că între timp *ātman*-ul își pierduse semnificația sa primordială dinamică și degenerase într-o abstracție metafizică rigidă. De aceea, *Buddha* înlocuia acum noțiunea de *ātman* cu aceea de *anattā*, pornind de la premisa că nu există nici o realitate în forma vreunui "sine" sau "eu", ca și de la faptul că în lume n-ar exista absolut nimic care să apară din sine sau să existe prin sine însuși. Toate formele de viață, toate lucrurile și fenomenele se află într-o totală relație de interdependență reciprocă, așa încât individul devine punctul de intersecție a tuturor liniilor de forță ale universului⁶⁶⁷.

Ceea ce s-ar putea numi "sine", e conceput uneori ca o unitate permanentă, neschimbabilă, care părăsește trupul și intră într-un altul, trăind atâtea vieți, până ce se purifică definitiv. "Sinele" este privit ca și subiect al sentimentelor, trăirilor, gândurilor și percepțiilor. Budismul susține că, potrivit modului obișnuit de gândire, noi credem totdeauna că ar exista două lucruri distincte: subiectul care vede, de pildă, și obiectul văzut, subiectul care gândește și gândul propriu-zis, într-o relație subiect-obiect. În general, nu există nici un subiect fără obiect,

665. Cf. *Mahāvagga*, I, 21.

666. K. Hoppenworth, *Der Buddhismus. Information für Christen zur Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Handbuch mit Quellentexten*, Wannweil, Verlag Wort im Bild, 1977, p. 11.

667. Vezi L.A. Govinda, *Buddhistische Reflexionen* ..., p. 72.

după cum nu există nici un obiect fără subiect⁶⁶⁸. Dar, atât obiectul cât și subiectul sunt rezultatele unor procese abstracte, ele sunt rezultatele unui anumit proces de devenire, care este, desigur, condiționat, asemenea tuturor celorlalte⁶⁶⁹.

Asemenea întregii existențe din cosmos, existența noastră individuală nu este decât o succesiune de evenimente procesuale la care acționează reciproc fenomene fizice și spirituale, un eveniment sau o întâmplare ce subzistă din timpuri imemorabile și care se va perpetua într-un viitor nedeterminat. Din această perspectivă, "a fi" înseamnă procesul determinat de legea cauzalității a unui așa-numit "eveniment", care apare și dispare în tot momentul. Ceea ce noi determinăm ca ființă vie nu e nimic altceva decât o verigă, o singularitate, în marele imperiu al acestui proces evenimential, "o flacără" în această mare de foc⁶⁷⁰. Nu există, practic, nimic cu caracter veșnic, nimic neschimbabil, totul este fără substanță.

Fiecare ființă fenomenală trebuie privită ca un flux asemănător de particule care în sine sunt efemere. Prin transformările nașterii, creșterii, bătrâneții, și prin ciclul neîntrerupt al reîncarnărilor, așa-numitul individ nu este nimic altceva decât vârtejul unei asemenea succesiuni cauzale, niciodată întocmai cu ceea ce era cu o clipă înainte sau ceea ce e tocmai pe cale să fie, dar nici total diferit. Similitudinea e oferită de flacăra unei lămpi. În timpul primului, al celui de-al doilea și al ultimului sfert din noapte, flacăra nu este aceeași flacără, dar nici una diferită.

Un foarte interesant exemplu îl găsim în *Milindapañña*⁶⁷¹. Aici ni se relatează despre faptul că o mireasă a fost cumpărată de la tatăl ei prin achitarea prețului miresei încă de pe vremea când aceasta

668. Cf. D.T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Welterperspektiven*, Frankfurt a.M., Berlin, 1988, p. 122.

669. M. Ladner, *Wirklichkeit und Erlösung. Eine Welt – und Inschau im Geiste des Buddha*, Konstanz, Christiani, 1952, p. 51.

670. H. Oldenberg, *op. cit.*, p. 308 sq.

671. *Milindapañña*, 2, 2, 6.

era fetiță. Cumpărătorul a crezut că, după ce aceasta va crește, îi va deveni soție. Din păcate, el a trebuit să plece într-o lungă călătorie de afaceri și a lipsit mulți ani. Între timp, fata a crescut, a ajuns la vârsta măritişului și, conform tradiției indiene, a trebuit să i se găsească un soț. Pus într-o situație dificilă, tatăl fetei s-a decis să accepte un al doilea preț al miresei de la cel de-al doilea pețitor, după care acest bărbat a și devenit soțul fiicei sale. La scurtă vreme, însă, s-a întors din călătorie primul cumpărător, care a cerut să-i fie restituită soția, acum femeie în toată firea. Cel de-al doilea însă a replicat: "Femeia aceasta cu care m-am căsătorit nu e soția ta. Fetița de odinioară nu este aceeași cu această femeie adultă care acum e soția mea." Într-un anume fel, el avea dreptate: de-a lungul diferitelor stadii ale biografiei noastre prezente, suntem deopotrivă identici și neidentici cu noi înșine.

Pe de altă parte, în budism, deosebirea dintre "sinele" lucrurilor și "eul" ființelor nu pare să joace vreun rol, întrucât acele *dharma* din lumea anorganică și cele din lumea organică sunt aceleași, și atât materia cât și ființele constau din aceiași factori efemeri ai existenței, care interdepind unii de alții din punct de vedere funcțional. Fiecare *dharma*, indiferent dacă contribuie doar la apariția unei ființe vii, sau pur și simplu creează anumite condiții fizico-chimice, reprezintă cauza, impulsul, premisa și baza pentru apariția altei *dharma*. În același timp, trebuie reținut din nou faptul că, potrivit teoriei cauzalității, nimic nu poate apare prin sine însuși, prin emanație sau prin lucrarea unui Dumnezeu din afară⁶⁷². Mai mult decât atât, fiecare *dharma* constituie consecința alteia care o precede, dar și premisa pentru cea care îi succede. Și, ca atare, *dharmele* din domeniul corporal și material sunt aceleași cu *dharmele* de la nivelul conștiinței și cele din domeniul spiritual. Diferă doar gradul sau nivelul de constituire, așa încât, "printr-o succesiune de *dharma*"⁶⁷³, poate apare o dată un trup material, iar altă dată o ființă spirituală. În acest mod, există nu doar o "înrudire" între

672. P. Gerlitz, *op. cit.*, p. 248.

673. *Samyutta-Nikāya*, XXII, 47, 4.

ceea ce noi numim pământ, apă, foc, aer, și ceea ce, în mod obișnuit, desemnăm cu numele de "om", ci, mai mult decât atât, este vorba de unul și același proces. Aceste *dharma*, într-un permanent "du-te-vino", în permanentă "trecere", într-o continuă intercondiționare reciprocă⁶⁷⁴, realizează atât ceea ce noi definim ca "trup" cât și ceea ce numim "spirit"⁶⁷⁵.

După cum trupul reprezintă un "nume" pentru un sistem de funcțiuni diferite, tot la fel sufletul reprezintă un "nume" atribuit unui ansamblu de stări spirituale existente în noi. Sufletul nu poate fi acceptat și nu poate exista în afara unor asemenea funcțiuni spirituale⁶⁷⁶.

Buddha nu a acceptat existența unui suflet ca substanță metafizică, transcendentă⁶⁷⁷, dar a susținut existența unui "eu" ca subiect al activităților umane, în sensul practic și moral⁶⁷⁸. El a acceptat un "eu" ca subiect al faptelor noastre morale, ceea ce nu poate fi identificat însă cu nimic din ceea ce există în exterior. "Sinele" nu este ceva perceptibil, concret, ci poate fi realizat doar în fapta morală, potrivit normelor universale ale existenței umane. În budism, "eul" nu este o entitate metafizică, ci un postulat practic.

4.4. Condiționismul absolut (*paṭiccasamuppāda*)

Teoria condiționismului absolut susține că nimic nu poate apare din și prin sine însuși (cum ar fi, printr-o desfășurare sau derulare), dintr-un și printr-un alt "sine" sau "eu" (cum ar fi, de pildă, prin acțiunea unui Dumnezeu supranatural), după cum nici dintr-o simplă întâmplare sau coincidență. Mai mult decât atât, absolut toți factorii efemeri ai

674. *Ibidem*.

675. Legat de teoria despre *dharma* și semnificația ei, vezi pe larg: Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, London, 1923.

676. Cf. H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, p. 20.

677. Cf. *Majjhima-Nikāya*, I, 138.

678. H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, p. 20.

existenței (*dharma*) apar, după ce în prealabil n-au existat, într-o totală dependență funcțională de ceilalți⁶⁷⁹.

De asemenea, această învățătură completează concepția despre “non-eu” (*anattā*). Dacă ființele moștenesc într-o nouă viață faptele lor anterioare, atunci cine este, propriu-zis, acest moștenitor? Este el același cu cel care a săvârșit faptele respective, sau este un altul, care moștenește niște fapte străine de el? *Buddha* a găsit și în această situație o cale de mijloc, explicând această problemă într-un mod antinomic: moștenitorul faptelor nu este nici același, dar nici un altul străin de ele. Astfel, în eventualitatea în care autorul ar moșteni propriile sale fapte, ar trebui să existe, în mod inevitabil, o parte componentă a persoanei umane, care să supraviețuiască existenței anterioare, primind una nouă. Dacă, dimpotrivă, cel care ar moșteni faptele anterioare ar fi cu totul altul decât săvârșitorul lor, atunci înseamnă că autorul lor real a dispărut, a intrat în neființă prin moarte⁶⁸⁰.

În consecință, din perspectiva lui *Buddha*, între identitatea deplină a persoanelor renăscute, pe de o parte, și non-identitatea lor cu ceea ce au fost în existențele anterioare, pe de altă parte, nu există nici o contradicție. Fiecare condiționează prin faptele sau intențiile sale renașterea “sa” viitoare, însă fără a se identifica completamente cu ființa nouă care va apare prin aceasta. Astfel, din acest punct de vedere, trebuie exclusă o gândire de genul: “Eu mă voi reîncarna.” Dimpotrivă, continuitatea se explică în felul următor: “Acest lanț al reîncarnărilor se realizează pe baza faptelor (*karma*). Toți indivizii empirici care rezultă din acestea, trăiesc din nou experiența eului, fără ca acest “eu” empiric să fie ceva veșnic, un suflet, ceva identic și permanent într-o preexistență și postexistență”⁶⁸¹. “Eul” reprezintă doar un fenomen experimental, nimic substanțial, nici o entitate.

679. H. von Glasenapp, *Der Pfad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre aus und übertragen*, în: Diederichs-Taschenausgaben, Bd. 4, Düsseldorf – Köln, 1956, p. 78.

680. Vezi *Samyutta-Nikāya*, XII, 17, 14.

681. H.W. Schumann, *Der historische Buddha ...*, pp. 163-164.

Budiștii văd acest condiționism pretutindeni în cosmos. El reprezintă legea care guvernează totul, fără nici o excepție⁶⁸². Tot ceea ce noi cunoaștem, tot ceea ce aparține acestei lumi, a apărut în mod condiționat, nimic nu există fără cauză; dar, în același timp, nimic nu-și are temeiul și originea doar într-o singură cauză, ci totdeauna într-o succesiune de cauze, în care ceea ce există se încorporează ca efect și simultan ca o nouă cauză.

Dacă raportăm această perspectivă budistă la propria persoană, constatăm că trăim și ne mișcăm într-o lume constituită doar din convenții, care determină sentimentele, gândurile și faptele noastre, și în care noi suntem încătușați ca într-o mreajă. Ele își au rădăcina în conștiința și faptele noastre, noi suntem “prizonierii” lor, întrucât le socotim ca pe ceva real.

Teoria condiționismului se prezintă, concret, în felul următor:

a. Noi suferim din cauza lipsei de cunoaștere;

b. Prin cunoaștere eliminăm suferința;

Între cele două extreme, adică lipsa de cunoaștere și suferință, doctrina budistă desemnează un număr de așa-zise “puncte intermediare”, astfel încât formula completă cuprinde douăsprezece componente.

Prima componentă, respectiv condiția fundamentală a existenței (dar nu în sensul unei cauze metafizice) și implicit a suferinței, o reprezintă, deci, *necunoașterea* (*avidyā*)⁶⁸³. În dependență de ignoranță apare dorința de a acționa, impulsul sau instinctul de creație, de realizare a ceva⁶⁸⁴. Acest instinct de creație sau dorință de a acționa a omului este *imaginația* (*sapkhāra, samskara*), o forță imaginativă de natură karmică, constituind în fapt a doua componentă a condiționismului absolut. Această noțiune desemnează intențiile de acțiune, care preced întotdeauna realizarea unui act în sine. Aceste intenții pot fi bune, rele sau neutrale. În fine, calitățile intențiilor acționale

682. H.J. Greschat, *Die Religion der Buddhisten*, München, 1980, p. 71.

683. E. Krüger, *Der Buddhismus im Lichte der Christusoffenbarung*, Stursberg, 1962, p. 34; cf. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, London, 1977, p. 35.

684. W. Karwath, *op. cit.*, p. 50.

îi corespunde automat *conștiința* (*viññāna*), care reprezintă a treia componentă a condiționismului.

Conștiința conturată calitativ în acest fel reprezintă acum factorul care realizează contactul condiționat cu viitoarea formă de existență, prin aceea că ea declanșează apariția unui embrion, respectiv a noii ființe, în pântecul unei femei, fără însă să se transforme ea însăși în acest embrion. Termenul budist pentru noua ființă, pentru noua individualitate psiho-fizică, este "*nume și trup*" (*nāma-rūpa*), "*numele*" desemnând componentele nefizice, spirituale, iar "*trupul*" pe cele fizice⁶⁸⁵. Conștiința acționează în acest caz asemenea unui catalizator, care într-un proces chimic devine neidentificabil⁶⁸⁶.

În dependență de această nouă individualitate psiho-fizică (*nāma-rūpa*), apare așa numitul *domeniu al celor șase organe senzitive* (*sal-āyatana*), în care gândirea este apreciată ca al șaselea simț. Prin acest "*domeniu*" se înțeleg sferele obiectuale care se prezintă celor șase simțuri – oftalmic, auditiv, olfactiv, gustativ, tactil și rațional – ale ființei (*nāma-rūpa*), apărute după nașterea ei. Activitatea senzitivă constituie condiția și premisa pentru apariția *impresiei conștiente* sau contactelor simțurilor (*phassa*) cu obiectele lumii înconjurătoare, iar prin aceasta se ajunge la *sentiment* (*vedanā*). Dependent de sentiment apare *dorința, pofta* (*taṭṭhā*), respectiv setea după ceva⁶⁸⁷, voința conștientă sau inconștientă care, la rândul ei, duce din nou la *atașament* față de ceva (*upādāna*) și, prin aceasta, la "*devenire*" (*bhāva*), la transformare, adică la existență. Aceasta condiționează iarăși *nașterea* (*jāti*) și, finalmente, *bătrânețea și moartea* (*jāra - maraṇa*), ca și întreaga experiență a suferinței prin grijă, lamentări, durere, tristețe și disperare.

Punctul-cheie al condiționismului absolut nu constă, deci, în faptul că un suflet cu caracter veșnic ar părăsi trupul mort pentru a se întrupa în pântecul unei mame, ci în aceea că un individ "*nou*" și aparent continuă în mod regulat cursul conștient al combinațiilor de factori ai existenței, care până aici se manifestase în cel decedat.

685. Vezi *Digha-Nikāya*, XV, 21.

686. H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie ...*, p. 41.

687. Vezi *Majjhima-Nikāya*, I, 332.

5. Hīnayāna

5.1. Non-teismul hīnayānist

Absența unui Dumnezeu suprem în budism trebuie interpretată în contextul religios specific perioadei în care a trăit *Buddha*. În acea vreme existau multe curente de gândire cu un caracter teist. De pildă, unii brahmani credeau într-un creator al lumii, numit *Prajāpati*: "*Mahā-Brahmā*, Biruitorul, Stăpânul suprem ..., Atotputernicul, Stăpânul lumii, Creatorul, Făcătorul, Artizanul destinului ..., Părintele tuturor celor născute și al tuturor celor ce se vor naște."⁶⁸⁸

În multe dintre predicile sale⁶⁸⁹, *Buddha* a luat o atitudine critică față de ideea existenței unui Creator atotputernic. Cu toate acestea, el susține că acest "*Creator*" nu reprezintă întotdeauna ceva pur imaginar, ci mai degrabă o idee falsă, conturată de diferiți înțelepți la sfârșitul unor experiențe greșit percepute. De pildă, un ascet care a practicat multă vreme virtuțile și exercițiile mentale poate să se nască în forma unui *Brahmā*, iar acest *Brahmā*, după ce a trăit ani îndelungați de splendoare și putere, ajunge la concluzia că existența sa este veșnică, că el este atotputernic și că el este creatorul tuturor ființelor vii etc. În acest timp, un alt ascet care și-a cultivat consecvent facultățile extrasenzoriale, văzând cu ajutorul capacității sale vizionare lunga viață a acestui *Brahmā*, conchide că este veșnic, nemuritor și atotputernic și că este autorul a tot ce există⁶⁹⁰.

Budismul neagă că un asemenea *Brahmā* ar putea fi definit ca Absolut, că el ar putea fi "*Creatorul*" atotputernic, atotștiutor, veșnic etc., pentru că aceste atribute nu au nici o semnificație precisă în plan doctrinal. Pentru *Buddha*, aceste epitete rămân simple epitete, ele nu au decât un sens relativ și niciodată un sens absolut.

688. *Digha-Nikāya*, I, 18.

689. *Majjhima-Nikāya*, II, 122; *Anguttara-Nikāya*, I, 173.

690. *Digha-Nikāya*, I, 138; cf. H.von Glasenapp, *Buddhism, a Non Theistic Religion*, London, 1966; M. Wijayaratna, *Budismul în țările Theravādei*, în: J. Delumeau, *op. cit.*, p. 442.

În pofida celor remarcate de *Buddha*, problema legată de existența lui Dumnezeu rămâne pentru budiști o problemă foarte confuză și controversată. De exemplu, când budiștii din Indonezia, cu mai mulți ani în urmă, au fost obligați să se pronunțe în legătură cu această problemă, întrucât Constituția țării prescria obligativitatea credinței în Dumnezeu, ei au dat răspunsuri diferite. Unii au afirmat că, pentru ei, "Dumnezeu" este *Nirvāṇa*, Cel cu totul altfel, Transcendentul. Alții spuneau că "Dumnezeu" nu poate fi decât *Ādibuddha*, acel *Buddha* primordial, din care au apărut ceilalți *Buddha*. Alții l-au identificat pe "Dumnezeu" cu *Śūnyata*, "vacuum-ul" absolut, așa cum a făcut-o mistica medievală islamică din Java, care i-a conferit lui *Allah* denumirea budistă de *Kesumyataan*. În fine, alții l-au identificat pe "Dumnezeu" cu *dharma*. În realitate, *dharma* desemnează principiul suprem al ordinii cosmice: este vorba de regularitatea întregului proces cosmic; este învățătura lui *Buddha*, conformă acestei legi cosmice, dar și fiecare element al existenței, care conjugat cu celelalte constituie laolaltă cosmosul în întregul său⁶⁹¹.

Cunoscutul budolog de origine germană, *Edward Conze*, pune într-una dintre renumitele sale lucrări următoarea întrebare: "Este budismul ateist?". În continuare, el distinge "trei semnificații ale noțiunii de Dumnezeu". El afirmă că în budism nu există un Dumnezeu personal, care a creat lumea. Dar, referitor la cea de-a doua semnificație, care îl concepe de Dumnezeu ca o "divinitate ce nu poate fi percepută nici ca impersonală nici ca suprapersonală", el menționează: "Dacă comparăm însușirile divinității, așa cum le înțelege tradiția mistică creștină, cu acelea ale *Nirvāṇei*, găsim în fond cu dificultate vreo deosebire"⁶⁹². Făcând distincție între cele două puncte de vedere, teist și ateist, *Christmas Humphreys* consideră în mod evident budismul ca având un caracter ateist, după care însă specifică: "Doctrina budistă despre Dumnezeu, în sensul unei Realități ultime, nu

691. Vezi, H. Küng, H. Bechert, *Christentum und Weltreligionen*, III, *Buddhismus*, Gerd Mohn, München, 1990, p. 40.

692. E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart, 1962, p. 32 sq.

este nici agnostică, așa cum se pretinde uneori, nici vagă, ci clară și logică. Indiferent de semnificația care se conferă acestei Realități, ea transcende puterea de concepție a intelectului finit"⁶⁹³.

În conformitate cu linia tradițională căreia îi aparțin, nu arareori budiștii manifestă o atitudine de rezervă sau chiar de respingere față de conceptul de Dumnezeu. Deși viața lor religioasă este pătrunsă de o credință cu caracter transcendent, ei ezită să confere un nume Realității absolute, transcendente. Această ezitare de ordin spiritual este caracteristică pentru întreg budismul, în ansamblul său. Această atitudine își are originile în tăcerea lui *Buddha* cu privire la "problemele metafizice", ea vine dinspre budismul primordial și s-a menținut pe parcursul întregii istorii milenare a budismului.

5.2. Cosmologia

Buddha n-a manifestat nici o preocupare legată de originea, existența și sfârșitul lumii, considerând că toate acestea nu prezintă nici un interes pentru eliberarea individului. Firește, el era conștient de faptul că ele pot fi puse ca probleme, dar, în concepția sa, individul care insistă să obțină răspunsuri în această privință își pierde timpul, asemenea celui care, rănit de o săgeată otrăvită, ar căuta să afle informații despre săgeată și despre persoana care l-a rănit, fără a lăsa pe nimeni să intervină pentru a scoate săgeata și a vindeca rana⁶⁹⁴.

Bineînțeles, cu un asemenea răspuns ironic din partea lui *Buddha*, învățații din celelalte sisteme religioase din vremea sa nu puteau fi de acord. Se spune că, într-o zi, *Vacchagotta*, un adept al brahmanismului, l-a vizitat pe *Buddha* pentru a-l întreba dacă universul este veșnic, dacă are vreo limită etc. Cu acel prilej, *Buddha* nu i-a

693. Ch. Humphreys, *Buddhism*, Pelican Books, p. 97; H. Dumonlin, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Herder, Freiburg i. Br., 1991, p. 61.

694. *Majjhima-Nikāya*, I, 426-432.

vorbit interlocutorului său despre inutilitatea acestor întrebări, așa cum o făcuse în alte dăți, ci a explicat de ce el nu împărtășește nici una din opiniile vehiculate pe această temă:

“O, *Vaccha*, a avea o opinie potrivit căreia universul este etern sau una cum că universul nu este etern înseamnă să recurgi la opiniile speculative; ele sunt un hățiș de opinii, un deșert de opinii, un circ de opinii, o vânzoleală de opinii, un lanț de opinii, care sunt însoțite de tristețe, de mâhnire, de necazuri, de durere, dar care nu duc la dezgust, nici la detașare, nici la extincție, nici la liniște, nici la cunoaștere, nici la înțelepciunea desăvârșită, nici la *nibbāna*”⁶⁹⁵.

Deși învățătura budistă nu reprezintă o revelație precisă privind creația și sfârșitul lumii, totuși găsim unele informații cu privire la lumea fenomenală. Conform scrierilor canonice, lumea (pāli: *loka*) nu se reduce la planeta locuită de oameni și la astrele concepute ca un sistem organizat. Dimpotrivă, lumea este compusă din nenumărate unități (*loka-dhātu*), care corespund, fiecare, unui sistem solar aparte. Toate aceste sisteme solare au “calități” și dimensiuni diferite: unele sunt mai mici, altele de dimensiuni mijlocii, iar altele sunt foarte mari. Există, astfel, mii de sisteme planetare⁶⁹⁶.

Cosmologia budistă ne amintește în multe privințe de cea hinduistă. Fiecare dintre sistemele planetare care formează universul este alcătuit după același principiu. Punctul central al pământului este muntele *Meru*. În jurul lui *Meru*, înconjurate de mare, se află șapte lanțuri muntoase. În mare, în spatele celui de-al șaptelea lanț muntos, se află cele patru mari continente, dintre care este amintit numele celui din partea sudică, respectiv *Jambūdīpa* (sanskrită: *Jambūdīpa*). Acest continent este locuit de oameni. Deasupra pământului se află cele șase ceruri ale zeilor; în cel mai de jos dintre acestea locuiesc cei patru protectori ai lumilor. Următorul este “cerul celor treizeci și trei”, unde locuiesc treizeci și trei de zei împreună cu *Sakka* (sanskrită:

695. *Ibidem*, I, 483; M. Wijayaratna, *loc. cit.*, apud *ibidem*, p. 444.

696. Cf. *Digha-Nikāya*, III, 114; *Majjhima-Nikāya*, III, 101; *Vinaya-Pitaka*, I, 12; *Milinda-pañña*, 237; *Visuddhimagga*, 206; apud *ibidem*.

Śakra), adică cu *Indra*, care este conducătorul. În al patrulea cer, care se cheamă *Tusita* (sanskrită: *Tuṣita*), poposește *Buddha* înainte de a se reîncarna pe pământ. În al șaselea cer se află despotul *Māra*. Deasupra acestor ceruri se mai află un strat superior, și anume acela al așa-numitelor lumi ale lui *Brahmā*. Sub pământ se află cele opt infernuri, cel mai renumit dintre acestea fiind cel de-al optulea, numit *Avīci*.

În afară de aceasta, fiecare sistem planetar sau lume se subdivizează, la rândul său, în trei subunități sau regnuri. În prima regiune locuiesc ființele supuse plăcerilor (*kāma*), adică oamenii și animalele, ca și zeii celor șase ceruri divine. Cea de-a doua regiune, numită cea “materială” (*rūpa*), este împărțită în mai multe sfere, unde locuiesc zeii eliberați de plăceri. În sfera cea mai de jos a acestei regiuni se află zeul *Brahmā* împreună cu suita sa. Regiunea cea mai de sus, numită cea “imaterială” (*arūpa*), care constă din patru sfere, este locul de reședință a ființelor divine spirituale, imateriale. Spre regiunile superioare se accede doar prin exerciții și meditații. De fapt, sferele regiunii “materiale” și “imateriale” corespund diferitelor stadii sau trepte ale meditației.

Este limpede că budiștii, din această perspectivă, recunosc existența marilor zei hinduși, întrucât le oferă acestora un anumit loc în propria lor mitologie. Cu toate acestea, budiștii nu le acordă acestora considerația pe care le-o acordă hinduiștii. Faptul acesta reiese din plasamentul lor în cosmologia budistă. Zeii hinduși se regăsesc în această cosmologie în regiunea cea mai de jos și în sferele inferioare ale celei de-a doua regiuni. De asemenea, budiștii nu recunosc nici un zeu atotputernic, care s-ar afla în ipostaza de Creator și stăpân al lumii. În concepția budistă, toți zeii sunt supuși ordinii cosmice, ca toate celelalte fenomene cosmice. Ei se bucură de un statut divin datorită faptelor lor meritorii din existențele anterioare.

Ființele superioare, care se bucură de o atenție specială din partea budiștilor, sunt acei *Buddhași*, adică cei ce au dobândit deja iluminarea. Pe parcursul unei ere cosmice există perioade fericite în care apar asemenea *Buddhași*. Numărul lor variază, dar niciodată nu pot apărea în același timp mai mulți *Buddhași*. Izvoarele consemnează

mai mulți predecesori ai istoricului *Buddha* cu numele lor. Este cunoscut inclusiv numele viitorului *Buddha*. El se numește *Metteyya* (sanskrită: *Maitreya*) și trăiește în prezent ca *bodhisattva* printre zeii din cerul *Tusita*. Viața în acest cer este foarte scurtă comparativ cu aceea din regiunile superioare. Tocmai de aceea, înainte de venirea sa pe pământ, un viitor *Buddha* locuiește în acest cer inferior, pentru ca lumea să nu trebuiască să aștepte prea mult după venirea sa.

După cum se poate observa, cosmologia budistă, ca și cea hindusă, pornește de la premisa existenței unui mers ciclic al istoriei lumii, a unor perioade de apariție a lumii, a unor evoluții și catastrofe cosmice clar determinate și repetabile, după care urmează o nouă apariție a lumii sau renaștere cosmică. În principiu, la nivel cosmic, este vorba de același lucru cu ceea ce cunoaștem legat de succesiunea apariției, existenței și dispariției factorilor de sine ai existenței în spații temporale inimaginabil de restrânse și cu ceea ce observăm în cazul succesiunii nașterii, vieții și morții unei ființe din lumea noastră.

5.3. Legea karmică și reîncarnarea

În India prebudistă, păreri despre efectele legii karmice erau destul de confuze. Concepțiile predominante din acea vreme se amestecă cu doctrinele esențiale budiste în această privință, fără a fi însă asimilate coerent de către acestea. De exemplu, într-o istorioară despre un laic, numit *Citta*, se subliniază că ceea ce determină poziția oricărui individ în viața viitoare este aspirația exprimată de acesta pe patul de moarte⁶⁹⁷, iar într-un alt text este vorba de ideea obsesivă care îl frământă pe cineva pe tot parcursul vieții sale⁶⁹⁸. În alte texte, destinul viitor al fiecăruia este motivat de un act izolat săvârșit în timpul vieții, pe când în alte pasaje se face referire la o anumită dispoziție mentală cu efect pe termen lung. Cazurile sunt similare doar în sensul că, în fiecare dintre ele, apare o cauză morală pentru situația în care se

697. *Samyutta-Nikāya*, IV, 302.

698. *Majjhima-Nikāya*, III, 99 sq.

află individul, și anume propriile acte anterioare. În accepțiunea comună, liantul dintre cele două vieți era considerat a fi o entitate subtilă, sufletul, care după moarte părăsește trupul și intră în altul; în budism, însă, dimpotrivă, nu există suflet, ci doar pofta existentă la moartea unui trup face să apară noul complex de "agregate" (*skandha*), adică acea sinteză psiho-fizică, cu aptitudinile mentale și capacitățile sale⁶⁹⁹.

Ciclul reîncarnărilor se corelează, ca în tot spațiul indian, cu legea karmică, adică cu efectul cauzal al faptelor (*kamma-vipāka*). În concepția budistă, reîncarnarea este o continuitate de acțiuni și de re-acțiuni, inclusiv acte pur mentale, întrucât acestea sunt cele care furnizează energie – fiind într-un fel proviziile necesare – pentru reîncarnările ulterioare. Prin urmare, fiecare se reîncarnează într-o situație care este rezultatul faptelor săvârșite în existențele anterioare.

Toate actele noastre prezente, mentale sau fizice, tind să producă acte similare, într-o succesiune continuă. Cele bune au ca efect fortificarea năzuinței omului de a săvârși fapte bune, în vreme ce cele rele îi stimulează tendința de a săvârși pe mai departe fapte rele. Orice *karma* săvârșită intenționat sau neintenționat va rodi sau va avea efecte mai devreme sau mai târziu. Unele fapte își arată efectele în aceeași viață în care au fost săvârșite, altele în viața imediat următoare, iar altele în cadrul unor existențe mult mai îndepărtate. Orice individ în momentul de față este produsul unor multiple cauze din existențele sale anterioare și este strâns legat de celelalte cauze din lume, pentru că, potrivit învățăturii budiste despre legea karmică, există o interconexiune perfectă între individ și univers.

Temeiul legii karmice, în accepțiunea budistă, îl reprezintă faptul că ea oferă o cauză morală a lucrurilor. *Buddha* a respins teoria existenței, în trupul omului, a unui suflet care să cunoască o viață separată și veșnică, stabilind în schimb o nouă identitate între indivizii cuprinși în lanțul existenței, prin afirmația că ceea ce face ca două ființe să fie aceeași ființă nu este sufletul, ci *karma*. El a arătat că forța karmei

699. Cf. H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 259.

supraviețuiește unei singure existențe. Conexiunea de tip cauză-efect dintre cei din această viață și cei din existențele anterioare nu este o simplă legătură fizică între diferiți indivizi, ci mai degrabă una morală⁷⁰⁰.

Legea karmică nu este impusă din exterior, ci ea acționează în și din ființa noastră. Formarea structurii noastre spirituale, înclinația crescândă spre rău și influența implacabilă a obișnuinței, care subminează adevărata libertate a "sinelui", indiferent dacă noi observăm sau nu acest lucru, sunt cuprinse întreolaltă în legea karmică. Noi nu putem scăpa de efectele actelor noastre⁷⁰¹. Legea karmică reprezintă, în concepția budistă, principiul dreptății practicate și aplicate în relațiile umane.

În lumea europeană, legea karmică a fost percepută uneori deterministic, în sensul că ființei reîncarnate pe baza vechilor ei acte îi este predeterminat inclusiv modul de a gândi, deci nu mai dispune de nici o libertate de voință și acțiune. Cu toate acestea, multe din afirmațiile lui Buddha demonstrează că această concepție este greșită. Faptele sau, mai precis, intențiile stabilesc sfera reîncarnării; mediul de viață, aspectul fizic și aptitudinile mentale ale ființei care se va reîncarna, dar nu gândirea și activitatea acesteia. În limitele caracterului său, fiecare are libertatea de a alege el însuși intențiile care stabilesc viitorul său karmic. Fiecare își stăpânește propriul său viitor, chiar dacă spațiul de decizie – condiționat de sfera de existență în care trăiește – este mai departe mai amplu sau mai restrâns⁷⁰².

Fără această explicație, din punct de vedere budist, oamenii s-ar simți victime ale unui arbitrar îngrozitor. Pe lângă aceasta, lămurirea de față contribuie și în a-i conferi celui ce suferă un sentiment de mângâiere, întrucât atunci când el suferă, simte că are de ispășit o vină mai veche. Pe de altă parte, pe cel fericit îl determină să fie modest, fiindcă el știe că trebuie să facă mai departe binele, așa încât să merite acest bine⁷⁰³.

700. *Ibidem*, p. 257.

701. *Anguttara-Nikāya*, X, 206.

702. H.W. Schumann, *Der historische Buddha* ..., p. 161.

703. S. Radhakrishnan, *Indische Philosophie*, Bd. I, *Von den Veden bis zum Buddhismus*, Darmstadt, 1955, p. 352.

Între necesitatea faptelor bune și dependența de ciclul reîncarnărilor, realizat tocmai prin aceste fapte, nu există decât în mod aparent o contradicție. Aceasta întrucât nu actul sau fapta în sine, ci atitudinea și dispoziția spirituală a subiectului sau autorului este decisivă pentru reîncarnare; nu împlinirea faptei, ci intenția de săvârșire a acesteia configurează forma ulterioară de existență. Se poate, de pildă, întâmpla ca cineva - printr-un concurs de împrejurări exterioare lui - să fie împiedicat în săvârșirea unei fapte; cu toate acestea, intenția de săvârșire a ei este suficientă pentru a produce efectul karmic corespunzător. Cel ce caută desăvârșirea nu poate fi înlănțuit de propriile sale fapte, dacă le realizează eliberat de dorință sau poftă (*lobha* sau *rāga*), ură (*dosa*) și iluzie (*moha*)⁷⁰⁴.

Noțiunea de *karma* evită unele dintre dificultățile comune teoriilor similare despre soartă, providență și predestinare. *Karma* cuprinde două idei distincte: fapta în sine și efectele ei în ce privește modificarea caracterului și a vieții celui ce a săvârșit-o. Budiștii afirmă că acest efect subiectiv continuă după moarte, în viața ulterioară: "Din oul de rândunică nu poate ieși o ciocârlie, din cauza diferenței de ereditate; nenumăratele influențe care i-au afectat pe strămoșii acelui ou și nenumăratele acțiuni îndeplinite sub acele influențe sunt însă într-un fel misterios înmagazinate în ou și trebuie să creeze propriul lor fruct și nu un altul. Ca atare, dintr-un ou de rândunică nu poate ieși o ciocârlie, întrucât o ciocârlie este rezultatul unui set complet diferit de condiții: cum s-ar spune, *karma* sa este diferită. Dar desigur că budiștii nu se referă la ereditate atunci când folosesc cuvântul *karma*. *Karma* nu exprimă acele lucruri pe care omul le moștenește de la strămoșii săi, ci acele lucruri pe care le moștenește de la el însuși, din stările anterioare ale propriei existențe. Dar, cu această diferență, doctrina budistă și teoria științifică a eredității par foarte asemănătoare"⁷⁰⁵.

704. Cf. *Anguttara-Nikāya*, III, 33,2.

705. H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1896, p. 210 sq.; apud H. Nakamura, *Orient și Occident*, p. 260.

Irving Babbitt plasează *karma* în sfera inconștientului și o percepe ca pe niște impresii (rezultat al vieților prezente și anterioare) “care rămân ascunse în ceea ce psihologul modern ar denumi inconștient și care tind să dea o înclinare anumite caracterului și atitudinii individului, atât acum cât și în viitor. *Karma* privită astfel este un fel de soartă, dar o soartă al cărui autor este omul însuși și care nu poate în nici o clipă anume să ascundă cu totul libertatea morală”⁷⁰⁶. Oricum este evident că istoria unui individ nu începe cu nașterea; în accepțiunea budistă. El a trecut deja prin eoni nenumărați și nu se poate separa de trecut, nici măcar un moment⁷⁰⁷.

În cadrul lungului ciclu al reîncarnărilor, primirea noului germene, în pântecul unei noi mame, are loc fără vreo conștiință și cu aceeași spontaneitate și vehemență, cu care fulgerul lovește, într-o noapte întunecoasă, de exemplu, într-un anumite obiect umed corespunzător. Fulgerul își găsește drumul fără să aibă vreo conștiință și trebuie să lovească exact în copacul în care lovește. În mod similar, la moarte, atunci când ne vom debarasa de trupul actual și, odată cu aceasta, vom intra într-o “noapte” de profundă inconștiență – având în vedere că deodată cu trupul dispare și orice conștiință – vom fi conduși, deci, spre un asemenea germene, care ne corespunde cel mai bine⁷⁰⁸.

În acest mod, după cum am spus, calitatea noii existențe este determinată strict de calitatea și felul instinctelor și înclinațiilor omului. În cazul în care instinctele cuiva sunt animalice, ele vor fi împinse spre un germene animalic și se vor dezvolta acolo, așa încât respectivul devine chiar un animal; dacă eventual acestea sunt și mai rele decât instinctele unui animal, el poate deveni chiar un demon. Pe de altă parte, în eventualitatea în care cineva este stăpânit permanent de

706. I. Babbitt, *Buddha and the Occident. An Appendix to His Work: The Dhammapada*, London, Oxford University Press, 1936, p. 69; apud *ibidem*.

707. Emerson, *Compensation*, în: *Selected Writings of Emerson*, ed. de Books Atkinson, New York, Random House, Inc., 1950, p. 175; apud *ibidem*.

708. G. Grimm, *Der Samsāro. Die Weltenirrfahrt der Wesen*, Bidingen-Gettenbach, 1960, p. 122.

instinctul de luptă, ură și invidie, energia care se eliberează din el prin moarte se poate manifesta după aceea într-o stare de conștiință ce corespunde celor din lumea *Asura* sau demonilor războinici. Tot la fel, dacă cineva s-a manifestat ca avar, nemulțumit și pofticios, se poate reîncarna ca un *preta*, ca un spirit mereu nemulțumit. Iar dacă cineva a arătat o conștiință binefăcătoare, prietenoasă, de mulțumire și înțelepciune, el poate primi o existență în așa-numita lume a zeilor⁷⁰⁹. Pentru om, concret, ciclul reîncarnărilor începe odată cu nașterea și se sfârșește odată cu moartea, pentru ca apoi să se realizeze din nou.

5.4. Meditația: experiență directă și personală

Pentru a o încheia definitiv cu această viață plină de suferință și iluzie, pentru a realiza o renaștere pentru viața mistică, care facilitează accesul spre *Nirvāṇa*, Buddha recomandă și folosește tehnicile yogine. Preluându-le din vechea cultură și spiritualitate indiană,⁷¹⁰ el le corectează și le completează doar printr-o profundă “forțare” a noțiunii⁷¹¹.

Din scrierile budiste⁷¹² reiese clar că încrederea în puterea meditației era deja foarte puternică atunci când a apărut budismul, practica fiind urmată chiar de învățătorii lui Buddha. Este probabil că Buddha a adoptat tehnicile de meditație de la maestrul său *Ālāra Kālāma*⁷¹³.

709. W. Karwath, *op. cit.*, p. 37.

710. Cf. L. de la Valée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali*, în: *Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5, Bruxelles, 1937, pp. 223-242. G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien, 1977, p. 102 sq.

711. M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 150.

712. Cf. *Majjhima-Nikāya*, I, 163-166.

713. Se istorisește despre *Ālāra Kālāma* că, aflându-se sub un copac în exercițiul meditației, nici n-a observat faptul că, între timp, trecuseră pe lângă el vreo cinci sute de care. Ultimul om care însoțea această caravană de care s-a adresat maestrului, atenționându-l că hainele sale arătau oribil din cauza prafului depus pe ele la trecerea caravanei. Atunci el a exclamat: “Cât de minunat este, și cât de miraculos este ca aceia care au ieșit din lume să-și petreacă timpul într-o asemenea stare de liniște a minții!” Vezi *Mahāparinibbānasutta*, IV, 27-28; *Digha-Nikāya*, II, 130-131.

Cele mai vechi informații despre practicile meditative arată că totdeauna acestea erau exersate în singurătate. La începuturile budismului, asceții trăiau în locuri izolate și solitare: "El își alege vreun loc singuratic, cum ar fi în pădure, lângă un copac, pe un deal, într-o văioagă de munte, într-o peșteră, într-un osuar sau pe o grămadă de paie în câmp deschis și, după ce se-ntoarce cu blidul de la cerșit și mănâncă ceva, se așează cu picioarele încrucișate, păstrându-și corpul drept și mintea ageră și concentrată" ⁷¹⁴.

Liniștea interioară desăvârșită și o izolare imperturbabilă reprezintă, ca atare, primele condiții pentru practicarea meditației. O altă condiție o constituie poziția nemișcată și liniștită a trupului. Ascetul ia o poziție contemplativă, cu privirea atentă în față ⁷¹⁵.

O altă fază pregătitoare pentru meditație o constituie disciplinarea respirației. Aceasta presupune un control atent și conștient asupra inspirației și expirației ⁷¹⁶. Prin supravegherea mișcării abdomenului sau a cursului respirației pe nări, expirația și inspirația îl ajută pe ascet să nu mai respire doar întâmplător, ci în mod regulat și conștient. Însă, totdeauna, respirația trebuie să decurgă liber și neconstrângător. Sunt interzise exercițiile de suspendare a respirației în genul *Yoga*. Nu e vorba de schimbare, ci doar de o supraveghere conștientă a respirației ⁷¹⁷.

Meditația budistă nu are nimic comun cu hipnoza sau sugestia și, în același timp, ea nu constă nici în abandonarea propriei voințe în favoarea voinței altuia. Dimpotrivă, ea este o stare spirituală realizată cu intenție, cu voință, care, în principiu, se deosebește de ceea ce este obișnuit prin faptul că, de această dată, gândurile și imaginile nu mai

714. *Digha-Nikāya*, II, 67.

715. *Ibidem*, XXII, 2.

716. *Ibidem, ibidem*: "Monahul inspiră conștient, el expiră conștient; atunci când inspiră prelung, el recunoaște: eu inspir prelung; când inspiră scurt, el recunoaște: eu inspir scurt".

717. G. Schmid, *Wo das Schweigen beginnt. Wege indischer und christlicher Meditation*, Gütersloh, 1984, pp. 70-71.

apar și dispar cum și când vor ele, ci sunt disciplinate în mod conștient. Mai mult decât atât, această stare spirituală se caracterizează, în principal, prin aceea că, de această dată, atenția și preocuparea se centrează asupra unui singur gând sau asupra unui singur punct, acum este activă doar o singură imagine; și tocmai de aceea, cu cât reușim să reflectăm, să păstrăm și să înțelegem mai temeinic acest gând și această imagine, cu atât mai puțin ne deranjează și presează alte gânduri și imagini ⁷¹⁸.

Pentru ca meditația să atingă un nivel maxim de eficiență, este nevoie ca această percepție să fie continuată în toate activitățile zilnice, așa încât nici o concepție greșită să nu penetreze din afară asupra conștiinței și să afecteze în vreun fel puritatea minții: "În ce se vede, trebuie să fie numai ce se vede; în ce se aude, trebuie să fie numai ce se aude; în ce se simte (precum miros, gust sau pipăit), trebuie să fie numai ce se simte; în ce gândește, trebuie să fie numai ce gândește" ⁷¹⁹. Buddha însuși era foarte consecvent în această privință. Se spune că, în viața sa de zi cu zi, el "mergând să cerșească din casă în casă, păzindu-și poarta (simțurilor), bine înfrânat, își umplea iute blidul, atent, gânditor" ⁷²⁰.

Dacă nu este corelată cu experiențe personale, orice cunoaștere este superficială. Oricâtă cunoaștere sau cunoștințe ar dovedi cineva vreodată, acestea trebuie să izvorască, în mod normal, din experiența sa proprie, iar experiență înseamnă "a vedea". Buddha a corelat mereu pe "a cunoaște" (*ñāna, jñāna*) cu "a vedea" (*passa, pasya*) ⁷²¹, pentru că "a cunoaște" fără "a vedea" e ceva lipsit de suport, e lipsit de profunzime. "A vedea" înseamnă "a experimenta", adică a vedea lucrurile "așa cum sunt ele" (*tathāta*), în ceea ce sunt ele. Întreaga filosofie a lui Buddha vine din această "vedere", din această experiență. Experiența, ca fundament al filosofiei budiste, este numită "experiența iluminării", întrucât această experiență a fost realizată de Buddha după șapte ani de meditație și reflecție intensivă – și, practic,

718. M. Ladner, *op. cit.*, p. 154.

719. *Uadāna*, I, 10.

720. *Suttanipāta*, 412.

tot ceea ce a practicat el mai târziu pe parcursul întregii sale vieți izvora tocmai din această experiență interioară făcută de el atunci.

Metoda experimentală este metoda care realizează cunoașterea directă, înțelege ca o capacitate de percepție intuitivă. Cine a preluat doar adevărul nu poate fi considerat discipol al lui Buddha. Cel ce n-a descoperit el însuși adevărul, se consideră că l-a înțeles greșit. Respectivul a tratat adevărul ca pe o "dogmă", ca pe o doctrină căreia trebuie să subscrie imediat și necondiționat, ca pe o simplă tradiție ce trebuie respectată. În budism, însă, adevăr înseamnă, așa cum arată Buddha, «*ehipassika*!». «*Ehi*» înseamnă «vino!», iar «*passa*» înseamnă «vezi!». Prin urmare, adevărul înseamnă «vino și vezi!». Aici nu poate fi vorba de o credință, în sensul de «a crede că ...», «a accepta că ...». Aici e vorba de un singur lucru, și anume: a se angaja la ceva. Toate celelalte vin de la sine. Cine cunoaște adevărul doar din auzite, nu-l cunoaște deloc. Doar cel ce a parcurs drumul personal până la descoperirea adevărului, îl cunoaște pe acesta, trăiește din el, l-a experimentat ⁷²².

Pe de altă parte, în spațiul budisto-hinduist, această experiență religioasă are semnificația unei transformări, a unei *schimbări a propriei conștiințe*. Experiența nu înseamnă un eveniment sau o întâmplare ce se derulează în fața ochilor mei și cu mine, ci un eveniment ce are loc *în mine*, o transformare în propria mea ființă, în activitatea mea spirituală. De aceea, această experiență nu poate fi transmisă mai departe doar ca simplă învățătură. Ea trebuie făcută în mod absolut personal. Ce înseamnă *transformarea conștiinței*, poate înțelege doar acela care experimentează în sine însuși această transformare. Buddha numește învățătura și adevărul său atemporal, *akalika* ⁷²³. În viziunea sa, nu este vorba de experiențe care au loc doar în anumite perioade, pentru ca în celelalte perioade, când nu au loc, să fie transmise prin

721. *Majjhima-Nikāya*, I, 265.

722. G. Schmid, *op. cit.*, p. 31.

723. *Majjhima-Nikāya*, *ibidem*.

intermediul credinței. Adevărul este *akalika*, el însoțește orice perioadă de timp și pe fiecare om ⁷²⁴. Din acest punct de vedere, budistul contemporan nu se află, în principiu, nici mai departe și nici mai aproape, în timp, de *Nirvāṇa*, de Absolut, decât contemporanul lui Buddha, al lui *Patañjali* sau al lui *Śaṅkara*. "Adevărul" înseamnă *transformarea conștiinței* aici și acum, ci nu un eveniment de la începutul unei anume istorii a mântuirii, de la mijlocul sau de la sfârșitul veacurilor ⁷²⁵.

6. Mahāyāna

6.1. Înțelepciunea antinomică: ontologie și antiontologie

Mahāyāniștii recunosc două tipuri de cunoaștere. Prima este de ordin rațional, *jñāna*, constând în stăpânirea tuturor învățăturilor logice și raționale, și a fost preluată din cărțile budiste hīnayāniste. Esența acestor învățături o reprezintă constatarea inexistenței unui "eu", a unui suflet, în cele cinci grupe componente (*skandha*) ale ființei umane. O a doua formă de cunoaștere, *prajñā*, este de ordin experimental, este ceva trăit, ceva care se experiază cu întreaga ființă, fără a se limita doar la intelect. Ea este definită ca "atotcunoaștere" (*sarvajñatā*) și substituie, în multe din cărțile mahāyāniste, noțiunea de "iluminare" (*bodhi*) ⁷²⁶.

În cazul cunoașterii experimentale este vorba de o "tăcere" și, simultan, de o "vedere" neobișnuită. Prin această "vedere" se înțelege o "vedere" cu ajutorul ochiului înțelepciunii, respectiv o modalitate specifică de intuiție, care îi oferă celui ce o posedă posibilitatea de a ajunge chiar la cauza primordială a realității ⁷²⁷.

724. G. Schmid, *op. cit.*, p. 34.

725. *Ibidem*, pp. 34-35.

726. H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie ...*, p. 73; Cf. D.T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg ...*, pp. 42-43.

727. D.T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg ...*, p. 44.

În *Yogācārabhūmi* descoperim concepția potrivit căreia, înțelepciunea “mântuitoare”, respectiv *prajñā*, - ca experiență a unei realități transfenomenale unitare și care transcende, în același timp, orice limbaj și gândire – este determinată cu același termen întâlnit în budismul Hīnayāna, *tathatā*⁷²⁸.

În canonul pāli⁷²⁹, noțiunea *tathatā* caracteriza “existența condiționată”, acel condiționism absolut ca pe o lege universal-valabilă, căreia îi este subordonată întreaga lume fenomenală. Ulterior, ea avea să caracterizeze adevărata ființă a “non-eului” (*anattā*), a “non-sineității” (*nairātmiya*)⁷³⁰.

În viziunea mahāyānistă, *tathatā* semnifică realitatea a tot ceea ce există și este imaginat. Fiind nedeterminat, el nu se lasă conceptualizat de gândirea discursivă: gândirea rațională nu are acces la înțelepciune⁷³¹. Acesta este “locul” unde rațiunea, gândirea distinctivă și analitică sunt transcendate și începe să se manifeste lumea “vacuumului” (*śūnyatā*), respectiv aceea a “sinelui amorf”. Într-o asemenea lume, nu există nici subiectivitate autonomă izolată, nici o obiectivitate care să se afle vis-à-vis de aceasta. Altfel exprimat, am putea spune că, acum, în lumea “vacuumului”, tot ceea ce există își găsește propria sa identitate cu totul altfel, într-un mod antinomic, respectiv prin autodepășire, prin detașarea de sine însuși. Cine nu se atașează de nimic, devine liber, adică își împropriază modul primordial de existență a realității⁷³².

Când textele *Prajñāpāramitā* afirmă și neagă simultan același lucru, ele nu încearcă, prin urmare, să descrie “lucrurile în sine”, ci mai

728. *Bodhisattva-bhūmi*, 30, 7-8; 199, 14-15; 26, 8-9; 28, 9-10.

729. *Samyutta-Nikāya*, XII, 20.

730. L. Schmithausen, *Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus*, în: G. Oberhammer, *Transzendenz-Erfahrung, Wollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*, Wien, 1978, p. 116.

731. *Aśṣasāhasrikā Prajñā-pāramitā*, 8.

732. M. Shimizu, *Das “Selbst” im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die “Person” im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Leiden, Brill, 1981, p. 61.

degrabă să-i demonstreze irealitatea ființială sau “aparentă” sa irealitate ființială și Absolutul. În acest sens, Buddha afirmă către *Subhūti*: “Cel desăvârșit (*tathāgata*), *Subhūti*, (această expresie) este un sinonim al lui *tathatā*. Cel ce ar afirma, *Subhūti*, că cel desăvârșit a cunoscut în mod plener supremul, iluminarea desăvârșită, acela ar grăi un neadevăr și m-a înțelege fals, pentru că pledează pentru ceva inexistent (respectiv o iluminare în sine ca ceva distinct de cel desăvârșit). Și de ce acest lucru? – Nu există, *Subhūti*, vreo *dharma* (o realitate singularizată, un adevăr parțial), pe care cel desăvârșit l-a cunoscut ca pe ceva suprem, ca pe o iluminare desăvârșită. În acea *dharma* (adevăr absolut – învățătură), pe care cel desăvârșit a cunoscut-o și a prezentat-o pe deplin, nu mai există nici adevăr și nici eroare (întrucât ea transcende orice antinomii). De aceea învață cel desăvârșit: Toate acele *dharma* (realități) sunt *dharma* (conținuturi de învățătură) ale lui Buddha. Și de ce acest lucru? – Toate acele *dharma* (realități), *Subhūti*, au fost propovăduite de cel desăvârșit ca non-*dharma* (non-realități în sensul Adevărului absolut). De aceea, toate aceste *dharma* sunt numite *dharma* ale lui Buddha”⁷³³.

Concluzia care se desprinde din acest text este, de fapt, “ontologia iluzionistă” sau “antiontologia”⁷³⁴ budismului Mahāyāna. Astfel, toate acele *dharma* există doar ca entități aparente, ca de altfel tot ce există în general; în esență, însă, ele sunt “goale”, ireale și iluzorii. Inclusiv cei “iluminați” nu sunt altceva decât iluzie și aparență. Acest iluzionism poate fi corelat cu învățătura hīnayānistă despre “non-sineitatea” și non-substanțialitatea tuturor componentelor existențiale.

În budismul mahāyānist, însă, *tathatā* nu mai este desemnat doar ca o “non-sineitate” a componentelor existențiale, ci ca o non-ființialitate a lor (*dharma-nairātmiya*). Și în măsura în care *tathatā* este determinat ca non-ființialitate a factorilor existențiali, el înseamnă, în același

733. *Vajracchedikā*, 17c-d; citat la H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie...*, p. 76. Sublinierile ne aparțin.

734. Cf. L. Schmithausen, *op. cit.*, *ibidem*.

timp, negarea lumii, "încetarea ei înainte de a exista"⁷³⁵. De fapt, acest lucru înseamnă inclusiv negarea stării finale de desăvârșire, *Nirvāṇa*⁷³⁶.

Din această perspectivă, ciclul reîncarnărilor și *Nirvāṇa*, adică pluralitatea și unitatea, se disting doar în viziunea celui nedesăvârșit, întrucât pentru cel iluminat ele sunt absolut identice. Ele sunt ființial "goale" (*śunya*). Dar în vreme ce omul nedesăvârșit experiază "vacuitatea" (*śūnyatā*) tuturor lucrurilor ca pe o însușire negativă, cel desăvârșit o privește ca pe o *tathatā*, ca pe ceva adevărat și real de la sine și pentru sine, ca pe realitatea (*dharmatā*) lumii și ca pe starea de *Buddha* (*buddhatā*) a celor ce au dobândit iluminarea. În această "vacuitate", cel înțelept experiază toate ființele și pe cei iluminați ca pe o unitate ființială și eliberată. Practic, nu există nici o deosebire prea mare între omul obișnuit din lume și Buddha. Comparativ cu Buddha, care este conștient de natura sa de iluminat, cel neiluminat trăiește inconștient de starea sa ființială de *buddha*. Acesta suferă, întrucât acordă prea mare importanță unei existențe care se reduce, în manifestarea ei, la un aspect pur evenimentțial și lipsit de esență, socotindu-se, drept consecință, neeliberat⁷³⁷.

6.2. Credință și experiență

Adevărata înțelepciune, ca mijloc de desăvârșire, presupune o anumită putere de concentrare, condiție care, potrivit concepției și experienței budiste, nu poate fi îndeplinită decât doar de o mică parte a oamenilor. Pentru ceilalți, care nu dispun de acest mijloc de desăvârșire, Mahāyāna propune calea credinței (*śraddhā*), pe care o pot parcurge și cei mai puțin dotați din punct de vedere intelectual. În pofida materialului existent din abundență în această privință, semnificația reală a credinței budiste prezintă multe necunoscute.

735. *Ibidem*, p. 114.

736. Vezi *Aṣṭasāhasrikā Prajñā-pāramitā*, 2.

737. Cf. H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie* ..., p. 77.

Aceasta mai ales pentru faptul că nu este vorba despre o credință într-o revelație, dogmă sau adevăruri confirmate din punct de vedere intelectual, după cum nu este vorba nici de credința într-o persoană supremă, într-un Dumnezeu, sau de anumite momente succesive ale credinței, așa cum se întâmplă, de exemplu, în creștinism sau în alte religii⁷³⁸.

Expresia sanscrită *śraddhā* semnifică mai mult decât lasă să se înțeleagă noțiunea "credință". *Śraddhā* nu desemnează un act pur intelectual, o receptare rațională a ceva, ci o atitudine interioară de încredere față de cineva, iar în cazul de față vis-à-vis de cei ce au dobândit deja iluminarea. Din acest punct de vedere, "credința" este sinonimă cu *bhakti*, care semnifică devotamentul plin de credință și încredere față de o ființă. De aceea, în planul de desăvârșire a omului, calea credinței devine și o cale a devotamentului față de cineva⁷³⁹.

Credința apare în momentul în care cineva se îndreaptă spre drumul eliberării și află primul "adevăr" despre caracterul de suferință al întregii existențe. Izvorul credinței budiste este, așadar, experiența, este ceva trăit. Budistul nu crede în adevăruri abstracte, ci el le experiază, le trăiește⁷⁴⁰. Credința într-o autoritate, indiferent de natura ei, a fost respinsă de Buddha. Inclusiv de la discipolii săi, Buddha a cerut totdeauna să nu transforme învățătura sa într-o dogmă și nici persoana sa într-o autoritate. El nu-și dorea ca ucenicii săi să creadă, pur și simplu, în cuvintele sale; mai mult decât atât, ei trebuiau să le înțeleagă și să le socotească ca pe un punct de plecare pentru propriile lor hotărâri și experiențe. În viziunea budistă, cunoașterea cea mai înaltă nu poate ajuta la nimic, dacă n-a fost realizată prin eforturi proprii⁷⁴¹.

De aici rezultă că în budism avem de-a face cu o credință strict experimentală: o credință experiată și simultan experiabilă. Având în vedere caracterul universal de suferință impregnat existenței, însă,

738. H. Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus* ..., p. 112.

739. Cf. H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie* ..., p. 82.

740. Cf. L.A. Govinda, *Buddhistische Reflexionen* ..., p. 89.

741. *Ibidem*, pp. 13, 41.

acest experiment nu este nici pe departe doar negativ⁷⁴². Credinciosul nu se "cufundă" fără speranță în durerea provocată de suferința universală, ci în timp ce gândește și reflectă asupra primului dintre cele patru "adevăruri nobile", el face deja primul pas pe drumul desăvârșirii. Celelalte "adevăruri" despre apariția și anihilarea suferinței, ca și despre calea care duce la anihilarea acesteia sunt inseparabil legate de primul "adevăr", care stabilește caracterul universal al suferinței.

Foarte semnificativ pentru înțelegerea credinței mahāyāniste este "refugiul" la așa-numitele "Trei giuvaieruri"⁷⁴³ ale credinței, respectiv *Buddha*, *dharma* ("învățătura") și *samgha* ("comunitatea"). Fiecare dintre acestea reprezintă un obiect al credinței și, în plus, ele ocupă un loc excepțional în cult. Multe expresii și afirmații ale credinței budiste pot fi privite ca dezvoltări ale acestor "giuvaieruri". E vorba de un "refugiu" al credinciosului simplu, care transpare mai cu seamă în formele de cult și în formele obișnuite de manifestare a credinței.

Primul dintre cele trei "refugii" este "refugiul" la Buddha. Acesta s-a extins după aceea și s-a amplificat prin venerarea lui Buddha, o venerare care a căpătat ulterior forme multiple. În acest sens, amintim în primul rând venerarea aceluia Buddha istoric⁷⁴⁴. Odată cu divinizarea lui *Śākyamuni* s-a consolidat și aprofundat încrederea adeptilor săi în persoana sa.

Al doilea dintre aceste "refugii" în credință îl reprezintă *dharma*, învățătura lui Buddha. Este vorba de cuvântul lui Buddha, așa cum a fost el consemnat în textele de învățătură și scrierile budiste. Budistul se apropie cu credință de cuvântul Maestrului, "el ascultă învățătura și

742. H. Dumoulin, *Begegnung mit dem ...*, p. 113.

743. Cf. K.E. Neumann, *Die Reden des Gotama Buddhas. Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikāya des Pāli-Kanons*, Zürich-Wien, 1950, pp. 40-41; S. Matsunami, *Die Stellung des Glaubens im Buddhismus*, într-un volum despre credință în budism, ed. de Societatea Japoneză Budistă, Tokyo, 1963, 3. Heft, 1970, pp. 49-50.

744. Cf. H. Dumoulin, *Buddha-Symbole und Buddha-Kult*, în: *Religion und Religionen* (Festschrift Gustav Mensching), Bonn, 1967, pp. 50-63.

examinează lucrurile pe care le poartă în spiritul său și îi face plăcere"⁷⁴⁵. Din istoria budismului nu lipsesc exemplele înduioșătoare cu privire la teama de scrierile sacre: transcrierea plină de evlavie a unei sūtre este considerată o faptă meritorie⁷⁴⁶.

De asemenea, al treilea "refugiu", respectiv "comunitatea" (*samgha*), capătă și el un rol mijlocitor în experiența credinței budiste. Budiștii au fost totdeauna convinși de faptul că desăvârșirea poate fi realizată, cel mai bine, în sânul comunității. În ciuda "revoluției" organizatorice, comunitatea a rămas la fel de importantă și în Mahāyāna. *Samgha* joacă un rol foarte important în mijlocirea experiențelor fundamentale de credință. Așadar, există o comuniune interumană a experiențelor de credință, ca și o comuniune în credință. Această comuniune pe orizontală apare ca o consecință a credinței budiste în comunitate, sau mai precis în rolul și funcția acestei comunități în planul de desăvârșire a omului. Firește, până în prezent nu se poate consemna o "teologie" prea abundentă a comunității⁷⁴⁷, dar, totuși, *samgha* se numără printre factorii esențiali de mijlocire a eliberării credinciosului și, prin urmare, ocupă un loc important în practica religioasă budistă.

6.3. Omul desăvârșit (*bodhisattva*)

În centrul budismului Mahāyāna se află idealul de *bodhisattva*, idealul omului iluminat, care renunță la intrarea sa imediată în *Nirvāṇa*, dat fiind faptul că nu și-a îndeplinit încă pe deplin îndatorirea sa fundamentală, respectiv aceea de a predica tuturor oamenilor "legea cea bună"⁷⁴⁸.

745. E. Conze, *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte. Hrsg. und eingeleitet von E. Conze. Unter Mitarbeit von I.B. Horner, D. Snellgrove, A. Waley*, Frankfurt a. M.-Hamburg, 1957, nr. 24.

746. H. Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus ...*, p. 118.

747. *Ibidem*, p. 103.

748. Vezi S. Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*, München, 1921, p. 36.

Totuși, ideea de *bodhisattva* nu aparține exclusiv mahāyāniștilor. Numele de *bodhisattva* apare deseori chiar în istoria budismului primar, și anume pentru a-l desemna pe *Gotama*, pe *Buddha*, în viața sa anterioară și în perioada premergătoare realizării iluminării.

Practic, doctrina *bodhisattva* a fost promulgată de câțiva lideri budiști ca un protest împotriva inactivității spirituale și nepromovării unui altruism în viața monahală din acea perioadă. Idealul *bodhisattva* trebuie înțeles, așadar, ca un protest împotriva vechiului ordin monahal hīnayānist, care era pe cât de “sfânt” și “liniștit”, pe atât de inactiv și indolent față de viața semenilor. El a fost conceput ca o contracarare a tendinței tot mai crescânde din acea vreme spre o viață monahală de claustrare și inertă⁷⁴⁹.

Un *bodhisattva* se impune, în primul rând, prin practicarea celor mai înalte virtuți (*pāramitā*). Acestea constau nu doar în evitarea răului, ci și în cultivarea binelui: în sacrificiul de sine prin fapte de dragoste și “compasiune” (*karuṇā*), izvorâte din focul suferinței universale, în care suferințele altora sunt resimțite de parcă ar fi ale sale. Orice *bodhisattva* îi învață pe ceilalți oferindu-le propriul său exemplu, urmându-și calea sa spirituală, fără să piardă vreodată din vedere fericirea și mulțumirea semenilor. În acest fel, el împletește de fapt desăvârșirea proprie cu cea a celor din jurul său.

Toți *bodhisattva*-șii caută să-și asume suferințele ciclului reîncarnărilor și ale lumii întregi în general. Însă, asumarea acestor suferințe nu înseamnă că un *bodhisattva* trebuie să caute cu tot dinadinsul această suferință și să-și facă sieși rău, să se autosupliceze în credința că prin aceasta se purifică sau face pocăință. A lua asupra-ți suferința lumii nu înseamnă că trebuie să o cauți ori să o glorifici ori să ți-o impui ca o formă de penitență, așa cum procedează diferiți asceți hinduși sau creștini.

Pe de altă parte, menirea unui *bodhisattva* nu este simpla evitare negativă a suferinței. Dacă *Buddha* ar fi recomandat acest lucru,

749. H. Dayal, *The Bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*, Delhi (ș.a.), Banarsidass, 1970, p. 3.

ar fi ales calea scurtă către eliberare, care l-ar fi salvat de suferințele nenumăratelor reîncarnări. Dar el știa foarte bine că doar trecând prin focul purificator al suferinței se poate ajunge la iluminarea supremă, se poate dobândi capacitatea de a sluji întreaga lume.

Calea recomandată de el nu urmărea să evite suferința, ci să o *cucerească*, să o *depășească*, înfruntând-o cu mult curaj și privind-o nu numai ca o suferință personală, ci în ansamblul ei, ca destin comun al tuturor ființelor vii. În acest sens trebuie înțeles, de altfel, și “legământul” oricărui *bodhisattva*:

“Iau asupra-mi povara tuturor suferințelor, sunt hotărât să o îndur. Nu dau înapoi, nu fug, nici nu tremur. Nu mă tem, nu renunț, nici nu ezit. Oare de ce? Fiindcă eliberarea tuturor ființelor îmi este legământ...”

Lucrez pentru ca tărâmul neasemuit al cunoașterii să fie înrădăcinat în toate făpturile. Nu mă preocupă doar propria izbăvire. Trebuie să salvez toate aceste făpturi din oceanul saṃsārei cu vasul cunoașterii perfecte”⁷⁵⁰.

Din perspectiva doctrinei *bodhisattvice*, fiecare om ar trebui să se substituie pe “sine” însuși “celorlalți”, după cum și invers. Nu există, practic, distincție între sine însuși și ceilalți. Există, deci, o strânsă legătură între oameni, între fiecare în parte și ceilalți. Atunci când un *bodhisattva* privește pe ceilalți ca pe sine însuși, el renunță la ideile și categoriile de “eu” și “tu”, de “al meu” sau “al tău”. El trăiește și simte bucuriile și suferințele altora ca pe propriile sale bucurii și suferințe, fără a-și îndrepta atenția și preocupările spre propria sa suferință, în dauna fericirii semenilor săi⁷⁵¹. El iubește și ocrotește pe ceilalți, așa cum se iubește și se ocrotește pe sine însuși⁷⁵².

El iubește toate ființele, așa cum mama își iubește proprii ei copii; toate ființele le iubește chiar mai mult decât pe sine însuși, pe

750. Fragment din *Vajradhvaṃja-Sūtra*, citat în Sântideva, *Śikṣāsamuccaya*, XVI; apud L.A. Govinda, *Bazele misticii tibetane potrivit învățăturilor ezoterice ale mării mantră Om maṇi padme hūṃ*, trad. rom., Humanitas, București, 1998, p. 326.

751. *Bodhicaryāvatāra*, VIII, 90, 95.

752. *Ibidem*, VIII, 110, 131, 136, 140.

soția sau pe copiii săi. Iubirea sa este aceeași pentru toți. El se comportă ca o mamă, ca un tată, ca o rudă, ca un prieten, ca un sclav și învățător pentru toate ființele⁷⁵³.

În sūtrele mahāyāniste se disting două categorii de *bodhisattva*-și: pământești și cerești. Cei "pământești" sunt, practic, oameni obișnuiți; ei sunt recunoscuți doar prin "compasiunea" și prin hotărârea lor de a interveni și de a ajuta la eliberarea celorlalte ființe. Orice om pe care îl întâlnim poate fi un *bodhisattva*.

Comparativ cu cei "pământești", cei "cerești" dispun de mai multe posibilități de a acționa pentru eliberarea celorlalte ființe; ei nu mai sunt supuși ciclului de reîncarnări, ci apar, după cum vor, cu un chip sau altul, așa cum o cere situația respectivă, pentru a putea interveni în sprijinul ființelor vii⁷⁵⁴.

După cum s-a putut observa, orice *bodhisattva* depune un "legământ" de a elibera lumea din imperiul suferinței de care este marcată. Se pune, totuși, întrebarea cum și când poate realiza el acest lucru. În primul rând, pentru budist nu există ceva precum "lume obiectivă", întrucât putem vorbi doar despre lumea experienței noastre, o lume inseparabilă de subiectul care o experimentează, ba chiar identică cu el; în al doilea rând, iluminarea nu este o stare temporală, ci o experiență a unei dimensiuni superioare, plasată dincolo de timp, care transcende spațiul și timpul.

Aceasta înseamnă că, deși iluminarea lui *Gotama*, de pildă, a avut loc la un moment dat în istoria omenirii, nu putem identifica procesul iluminării cu acest moment în timp. *Buddha* însuși recunoaște că conștiința sa a străbătut nenumărate cicluri trecute ale lumii și, tot la fel, va străbate nenumărate alte cicluri ale lumii viitoare; prin urmare, infinitatea timpului, indiferent dacă îl numim trecut sau viitor, a devenit pentru el prezentul imediat⁷⁵⁵.

Se știe foarte bine că soarele îi luminează fără restricții pe toți aceia care au ochi să vadă și sensibilitate să-i simtă căldura sau organe

753. Śāntideva, *Śikṣasamuccaya*, XIX.

754. H.W. Schumann, *Buddhismus. Philosophie ...*, p. 68.

755. L.A. Govinda, *Bazele misticii ...*, pp. 326-327.

care să-i absoarbă forțele dătătoare de viață. La fel cum soarele, deși luminează imparțial universul, acționează diferit asupra unor ființe diferite potrivit capacității lor receptive și calităților lor, tot la fel un *bodhisattva* – deși îmbrățișează cu mintea toate ființele vii fără nici o deosebire – știe că nu toate pot fi eliberate în același timp, dar că sămânța eliberării semănate de el va rodi mai devreme sau mai târziu în funcție de pregătirea sau maturizarea fiecărui individ. Dat fiind însă faptul că pentru cel iluminat timpul este la fel de iluzoriu ca spațiul, în experiența supremă a iluminării el anticipează eliberarea tuturor ființelor⁷⁵⁶.

6.4. *Nirvāṇa: Absolutul sau Nimic-ul absolut?*

În Apus, termenul *Nirvāṇa* este tradus curent prin "a muri", respectiv "a muri" în mijlocul focului celor trei păcate capitale (plăcerea senzuală, ura și iluzia). Tradusă astfel, noțiunea *Nirvāṇa* facilitează apariția unei impresii eronate⁷⁵⁷, și anume în sensul că *Nirvāṇa* ar însemna o dispariție sau non-existență⁷⁵⁸.

În contrast cu această concepție, dominantă în Occident, învățații budiști afirmă că budismul a respins totdeauna categoric aspirația după distrugere, în sensul de anihilare sau non-existență. Budiștii nu năzuiesc după încetare și stingere, ci după veșnicie și nemurire. Cel nirvānizat nu mai este afectat nici de viață nici de moarte. *Nirvāṇa* este ceva negativ doar din punct de vedere noțional. Termenul era foarte agreat de asceții și gânditorii din acele vremuri⁷⁵⁹, el însemnând starea ideală și fiind preluat de către budiști. Așadar, *Nirvāṇa* este doar ca expresie o negație, un "neant". De fapt, având

756. *Ibidem*, pp. 327-328.

757. Cf. J.P. Schnetzler, *La méditation bouddhique. Bases théoriques et techniques*, Paris, Dervy, 1979, p. 37.

758. Vezi N. Achimescu, *Atitudini mai noi cu privire la interpretarea conceptului de Nirvāṇa. Concluzii din perspectiva unui dialog interreligios*, în: Mitropolia Banatului, 1, 1989, pp. 43-56.

759. H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, op. cit., p. 27.

în vedere această noțiune, ne apare foarte logică legătura dintre *Nirvāṇa* și învățătura despre non-existența unui "eu". Dacă budismul ar susține existența unui suflet, ar trebui ca acesta să și supraviețuiască mai departe după moarte ca ceva veșnic și, în această situație, *Nirvāṇa* ar fi un fel de paradis, în care sufletul mântuit își găsește liniștea. Dar, din moment ce budismul afirmă non-sineitatea unei persoane, *Nirvāṇa* este privită, firește, ca fiind "stingerea" definitivă a acesteia.

Obiecția împotriva lui *Buddha*, cum că acesta ar fi un adept al distrugerii (*venayika*), că ar susține dispariția ființei existente, a persoanei, eșuează tocmai de aceea; căci, dacă *Gautama* a recunoscut întotdeauna persoana doar ca pe ceva empiric, ci nu ca pe o unitate ființială, întrucât nu are în ea nici un "eu", prin urmare în *Nirvāṇa* nu poate fi vorba despre dispariția vreunei persoane. Pe de altă parte, *Nirvāṇa* nu înseamnă "mântuire" în sensul dispariției unui "eu", pe fondul dăinuirii lumii, ci înseamnă "mântuire" în sensul unei înțelegeri a "eu-ului" și a lumii, ambele dovedindu-se la fel de iluzorii. O iluzie nu poate fi niciodată realmente distrusă, întrucât tocmai aceasta ar presupune realitatea ei. Numai ceva real poate fi distrus, dar niciodată o iluzie. Aceasta este înlăturată tocmai prin faptul că e percepută ⁷⁶⁰.

Realizând starea de *Nirvāṇa*, de "non-sineitate" absolută, cel desăvârșit se caracterizează acum printr-o indiferență imperturbabilă. Orice proces de apariție-dispariție, orice act de suferință i-a devenit impropriu, "non-eu". De acum, pentru el, nu mai există nici o dificultate și nimic împovărător. Mai există doar fenomene străine și improprii (*skandha*), dar toate laolaltă au devenit pentru el nesemnificative.

Orice suferință de care se lovește nu-"I" mai poate speria sau intimidă, fiindcă înțelegând non-sineitatea tuturor lucrurilor, a tot ce există, aceasta nu-"I" mai poate lega de existența individuală și nu-"I" mai așteaptă nici un fel de reîncarnare, de acum el trăiește anticipativ "stingerea" deplină (*parinirvāṇa*) din *Nirvāṇa* transcendentală.

760. H. Hecker, *Das buddhistische Nirvāṇa. Mit einer Stellenlese aus den Pāli-Texten*, Hamburg, 1971, p. 28 sq.

Chiar dacă cel desăvârșit "trăiește" în forma sa actuală de reîncarnare (*saṃsāra*), el atinge și experimentează totuși *Nirvāṇa*. Pentru cel înțelept, însă doar pentru el, nu mai există, practic, nici o distincție între *saṃsāra* și *Nirvāṇa*. *Nirvāṇa* realizată constă în aceea că el privește cele cinci componente ale existenței (*skandha*) ca pe ceva impropriu. Și întrucât ele i-au devenit improprii, existența sau dispariția lor nu-l mai afectează cu nimic. Dispariția lor prin moartea trupului nu schimbă absolut nimic în ce privește *Nirvāṇa*, distrugerea lor este pentru el fără absolut nici o importanță. Acolo unde aceste componente sunt pe deplin percepute în semnificația lor și orice referință la ele a încetat, acolo ele au devenit fără sens și pot foarte bine dispărea.

Relația dintre *saṃsāra* și *Nirvāṇa* nu este una a două dimensiuni pe același plan, ci reprezintă relația dintre "aparență" și "existență". Când o bulă de săpun plesnește, atunci se manifestă, de fapt, doar efemeritatea și nulitatea ei, existente deja în prealabil. Aceasta înseamnă, deci, că anihilarea stării de *saṃsāra* nu reprezintă anihilarea a "ceva", ci doar dispariția inexistentului. În *Nirvāṇa* este anihilată *saṃsāra*, întrucât aparența devine pe deplin comprehensibilă. O aparență poate fi absolut anihilată doar prin cunoaștere, însă după aceea pentru totdeauna ⁷⁶¹.

Într-un context similar, în viziunea lui *K. Nishitani* ⁷⁶², *Nirvāṇa* înseamnă "viață" în sensul real, deoarece pentru ea încetează viața saṃsārică, care este în esența ei moarte. Însă, dacă urmărim până la capăt "ființialitatea" acestei vieți "reale" – după cum subliniază el –, acolo unde ea se desăvârșește, acolo unde ea se simte în plenitudinea ei, ca să spunem așa, apare viața "non-ființială" ca "*Saṃsāra-sive-Nirvāṇa*". Viața înseamnă aici viață pur și simplu și, totodată, totuși, paradox desăvârșit. În opinia sa, aici "ființialitate" înseamnă, în fapt, "non-ființialitate", dacă avem în vedere ființa ei reală. Dacă acest lucru nu poate fi afirmat, atunci nu mai este vorba de viață, care este simultan și realmente veșnică și temporală.

761. *Ibidem*, p. 25.

762. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a.M., 1982, p. 282.

După cum se poate observa, adevărata *Nirvāṇa* poate fi actualizată doar atunci când nu-i cădem “prizonieri”, respectiv în momentul în care *Nirvāṇa* nu este *Nirvāṇa*, în care *Nirvāṇa* și *saṃsāra*, respectiv “naștere-și-moarte”, sunt practic identice, în care “existență” și “non-existență”, “viață” și “moarte”, “finitudine” și “infinitudine”, “realitate” și “irealitate”, ba chiar “aparență” și “existență”⁷⁶³ vor fi devenit relative, convenționale și, tocmai de aceea, vor fi fost transcendate.

Trebuie reținut, astfel, faptul că în cazul identității dintre *saṃsāra* și *Nirvāṇa*, în cazul “*Samśāra-sive-Nirvāṇa*” avem de a face cu o identitate negativă care trebuie să-l elibereze pe om de orice reprezentări despre *Nirvāṇa*, după care *Nirvāṇa* ar mai fi doar “convertirea” *saṃsārei* și, prin urmare, ar rămâne totuși în domeniul conceptualului și inteligibilului⁷⁶⁴.

Totdeauna când se vorbește de *Nirvāṇa*, se folosește un mod de exprimare predominant negativ. Dar, tocmai această modalitate de exprimare reflectă sensul realității în budism. Noțiunile pozitive sunt utilizate să stabilească o unicitate și, prin aceasta, să limiteze. Realitatea însă nu are limite și acolo unde se urmărește eliminarea oricărei limitări nu pot fi folosite decât expresii negative⁷⁶⁵.

Comparația *Nirvāṇei* cu “stingerea unui foc” nu trebuie percepută în sensul fizicii moderne, și anume în sensul că un foc stins nu mai există. Pentru vechii locuitori ai Indiei, stingerea unui incendiu de pădure, de pildă, nu înseamnă distrugerea focului respectiv, pentru că acesta poate reapare oricând. El a devenit doar imperceptibil⁷⁶⁶.

763. Cf. H. Hecker, *op. cit.*, p. 25.

764. Fr. J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville – New York, 1967, p. 75 sq.; E. Conze, *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, London, 1962, pp. 225-232; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlage des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i. Br. (ș.a.), Herder, 1980, p. 212.

765. H. Günther, *Der Buddha und seine Lehre nach der Überlieferung der Theravādins*, Rascher, Zürich, 1956, p. 452.

766. D. Schlingloff, *Die Religionen des Buddhismus, I, Der Heilsweg des Mönchtums*, De Gruyter, Berlin, 1962, p. 113 sq.; cf. G. Grimm, *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*, hrsg. von M. Keller und M. Hoppe, Holle, Baden-Baden, 1957, p. 275.

Pe de altă parte, ființa celui desăvârșit este nemărginit de profundă, așa încât rațiunea umană, cu categoriile de determinare de care dispune, nu poate sonda și epuiza o asemenea profunzime. Din acest punct de vedere, *Nirvāṇa* nu reprezintă, deci, nici o dispariție, nici un “Nihil”, ci o “stare” transcendentală, o “realitate” care, în mod firesc, rămâne indescriptibilă.

Tocmai pentru că această “realitate” ultimă și necondiționată este indescriptibilă și, în consecință, apofatică, pentru a o defini cumva catafatic budiștii folosesc cuvântul *śūnyatā*, “vacuum”⁷⁶⁷, respectiv *śūnya*, “gol”. Acolo unde se utilizează această noțiune, ea se corelează însă totdeauna cu procesul de “mântuire” și eliberare a omului. Acest “vacuum” (*śūnyatā*) are, într-adevăr, conotațiile lui reale în procesul eliberării și ar fi absolut eronat să fie privit doar ca o noțiune pur intelectuală, să fie “obiectivizat” sau să i se confere o semnificație ontologică. “Nimicul relativ” poate fi, totuși, ipostaziat într-un “Nimic absolut”, într-o non-existență a toate sau în negarea oricărei realități și a oricărei existențe⁷⁶⁸.

Pentru a nu interpreta *śūnyatā* într-un sens vulgar-nihilist, “vacuum-ul” nu trebuie imaginat ca nimic din tot ceea ce ar putea sta alături de “existență” și separat de ea. Prin urmare, el nu este, pur și simplu, “vacuum” ca “vacuum”, “Nimic gol”. “*Śūnyatā*” reprezintă, practic, un “vacuum absolut” și, înțeles astfel, el s-a golit de toate aceste modalități de a concepe un “vacuum”. Din acest motiv, *śūnyatā* este, dintru început, una cu “existență”, identic cu aceasta. Acolo, la originea sa, unde apare ca “existență”, “existența” apare totdeauna ca fiind una cu “vacuum-ul”. Și “existența de sine” a ceva “existent” și cauzat de sine însuși, un “lucru” care “există” “așa-cum-el-este”, un “lucru” în realitatea sa este identic cu “vacuum-ul”. Acolo unde un “lucru” există deja, este deschis de asemenea “câmpul vacuum-ului”⁷⁶⁹.

767. Referitor la etimologia și semnificația acestui termen, vezi mai pe larg E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen ...*, p. 123. H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*, Honolulu, 1964, p. 45; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts ...*, pp. 28-29.

768. E. Conze, *Buddhist Thought ...*, p. 61; cf. Fr. J. Streng, *Emptiness. A Study ...*, p. 76 sq.; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts ...*, p. 29.

769. K. Nishitani, *Was ist Religion?*, pp. 285-286.

În acest sens, *śūnyatā* nu reprezintă nimic altceva decât “spiritul non-distincției”. Acest “spirit” este mai obiectiv decât orice este determinat ca “obiectiv” și mai subiectiv decât orice este determinat ca “subiectiv”. În măsura în care el transcende asemenea determinări, el conferă, totuși, așa-zisului “obiectiv” obiectivitate și așa-zisului “subiectiv” subiectivitate. Aceasta nu reprezintă “obiectul” vreunei “contemplații”. Dimpotrivă, el poate fi realizat doar existențial, în sensul percepției lui și, simultan, al unei revelări de la sine. Acum însăși “contemplația” s-a transformat în existență. Aceasta înseamnă, practic, că orice activitate “spirituală” reprezintă, în realitate, “distincția ca non-distincție”⁷⁷⁰.

S-a vorbit și se mai vorbește încă despre un “loc” sau “câmp” al “vacuum-ului” sau “Nimic-ului”⁷⁷¹. Problema privind acest “loc” vizează, de fapt, existența posibilității unei ultime unități între *unul* și *multiplu*, obiect și subiect, imanență și transcendență, afirmație și negație etc⁷⁷². Acest “loc” ar putea fi determinat, în gândirea religioasă indiană în general, și nu numai, ca “loc” al “*unității contrariilor*” sau al “*autoidentității absolut contradictorii*”. Logica acestui așa-numit “loc” constă, în consecință, în faptul că “locul” se determină pe sine însuși ca “loc” în “autoidentitatea contradictorie” a unului și multiplului. Dacă într-o logică obiectivă lucrurile contradictorii chiar nu se lasă identificate, în cadrul acestei logici este vorba despre descoperirea acelui “loc” în care se realizează “autoidentitatea contradictorie”, “autoidentitatea contrariului” sau ceea ce în limbajul lui *Nicolaus Cusanus*, *Hegel*, sau *Wittgenstein* se numește *coincidentia oppositorum*⁷⁷³. Este vorba aici de un “loc” în care tot ceea ce este

770. *Ibidem*.

771. Cf. între altele: K. Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokyo, 1958; idem, *A Study of God*, Tokyo, 1960; idem, *Fundamental Problems of Philosophy. The World of Action and the Dialectical World*, Tokyo, 1970.

772. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts* ..., pp. 58-59.

773. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor* ..., II, p. 218.

contradictoriu este transcendent, “anihilat” sau “stopat”⁷⁷⁴. Și, în consecință, este “locul” în care categoriile logice și ontologice, în acest context, nu mai pot fi clar distinse. Un asemenea “loc”, dacă tot ceea ce este evident *este*, este “nimic”.

Aici nu se poate vorbi de un Nimic *relativ* existent vis-à-vis de tot ceea ce există, ci de “Nimic-ul” *absolut*, e un Nimic care cuprinde laolaltă tot ceea ce există și deopotrivă Nimic-ul *relativ*. Și acest Nimic semnifică nu numai contradicția, negația, ci totodată și afirmația absolută, așa încât în această logică a “locului” se unifică și cele două căi “de la multiplu spre unu” și “de la unu spre multiplu”⁷⁷⁵.

În acest “loc” al *Nimic-ului absolut* este transcendentă orice “intuiție intelectuală”; când ceea ce își are “locul” său în Nimic-ul absolut este perceput, atunci nu se mai poate face nici o altă afirmație despre ceea ce a fost perceput. Pe acest “câmp”, orice cunoaștere din partea noastră apare ca o “cunoaștere a non-cunoașterii” și orice act al nostru ca un “act al non-actului”. În fine, este vorba despre “locul” unde lucrurile pătrund în realitatea lor primordială și unde se revelează așa cum sunt ele (*tathatā*). Acum limita cunoașterii și, în același timp, a practicii a fost complet transcendentă, totul constituindu-se într-o “lume” ce ar putea fi definită probabil ca o “lume a intuiției mistice”⁷⁷⁶, absolut inaccesibilă la nivelul cuvintelor sau gândirii.

În concluzie, trebuie spus că *Nirvāṇa* în sine însăși poate fi justificată doar psihologic. Ea nu poate fi argumentată științific. Ea este contrariul diametral opus lumii, este ceva care nu aparține sub nici o formă lumii, ceva care nu se află în legătură cu lumea și nu acționează asupra acesteia. De aceea, ea ar putea fi definită, pur și simplu, ca “Cel cu totul altfel”, comparativ cu această lume care suferă din cauza diferitelor forme de ignoranță. Această expresie este mult

774. K. Nishida, *Intelligibility and ...*, p. 248; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*..., p. 59.

775. H. Waldenfels, *Absolutes Nicht* ..., p. 59, nota 35.

776. K. Nishida, *Intelligibility and ...*, p. 135; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts*..., p. 60.

mai adecvată pentru *Nirvāṇa* decât pentru Dumnezeu creștin, care se află într-adevăr deasupra lumii, o transcende, dar totuși o guvernează și stă într-o legătură permanentă cu ea. Dacă Dumnezeu ar fi "Cel cu totul altfel", El n-ar mai putea fi pentru suflet Cel ce-i conferă harul, iar omul nu s-ar mai afla într-o relație permanentă cu el.

7. Comunitatea monahală și laicul

Dacă maeștrii spirituali din perioada Upanișadelor își transmiteau propriile experiențe mistice doar discipolilor lor intimi, Buddha n-a făcut nici o deosebire sau selecție în această privință. El a împărtășit cunoașterea despre eliberarea dobândită întregii lumi, trimițându-și discipolii să o predice tuturor. El nu s-a impus, însă, doar de pe poziția unui învățător strălucit, ci și ca un foarte bun organizator. Deși a preluat ca model pentru comunitatea sa monahală ordinul pre-și post-jainist *Nirgrantha*, totuși modul în care a reușit să-și organizeze propria sa comunitate arată limpede cât de importantă a fost contribuția sa personală în acest sens.

Comunitatea budistă este structurată în patru grupuri: monahii (*bhikkhu*), călugărițele (*bikkhunī*), credincioșii laici (*upāsakā*) și credincioasele laice (*upāsika*). Pragmatic și înțelegător, budismul îi consideră și pe cei care au renunțat la lume și pe laici ca atare, lăsându-l pe fiecare la locul său în funcție de opțiunea, vocația și dorința sa.

Accesul spre comunitatea monahală cunoaște două etape distincte: părăsirea căminului familial și renunțarea la lume (*pabbajā*), respectiv realizarea rangului de novice (*sāmaṇera*), iar apoi ceremonialul propriu-zis al "intrării" (*upasampadā*) în ordinul monahal, când novicele dobândește drepturile și obligațiile depline ale oricărui călugăr consacrat (*bhikkhu*). Pentru a deveni novice, tânărul trebuie să aibă cel puțin vârsta de 15 ani⁷⁷⁷, iar pentru consacrare trebuie să

777. *Mahāvagga*, I, 50.

fi îndeplinit măcar 20 de ani⁷⁷⁸; vârsta acestuia se calculează începând chiar cu momentul procreării⁷⁷⁹.

Ritul accederii la noviciat este simplu: pretendentul își rade părul și barba, după care se îmbracă în roba galbenă, confecționată de dinainte. În continuare, el se prostornează la picioarele unui călugăr, salutând cu palmele lipite una de alta, și rostind formula:

"Mă refugiez la Buddha,

Mă refugiez la învățătura sa,

Mă refugiez la comunitatea sa monahală (*sangha*)"⁷⁸⁰.

Cel prosternat repetă de trei ori această formulă. Este suficient un singur protest din partea călugărului care conduce ceremonialul pentru ca cererea să fie invalidată, întrucât tăcerea acestuia semnifică totdeauna acceptul.

Ceremonialul consacrării (*upasampadā*) presupune prezența a cel puțin zece monahi mai în vârstă (*thera*), călugări care trebuie să fi împlinit cel puțin zece ani de la propria lor consacrare. Firește, există și regiuni în care este dificilă găsirea a zece monahi care să îndeplinească această condiție, motiv pentru care este suficientă și prezența a cinci călugări.

O condiție fundamentală pentru ca să poată avea loc consacrarea este aceea ca novicele să-și fi găsit în prealabil un maestru (*upajjhāya*)⁷⁸¹, care să-l propună călugărilor adunați spre consacrare. Dacă această condiție a fost îndeplinită, novicele se îndreaptă spre grupul de călugări, se prostornează și salută cu palmele lipite, rostind de trei ori următoarele cuvinte:

"Cinstiți stăpâni, implor *sangha* să mă consacre. Fie ca *sangha* să mă primească din compasiune!"⁷⁸².

Ca și în cazul primei formule, dacă nu există nici un protest, respectivul primește consacrarea.

778. *Ibidem*, I, 49, 6.

779. *Ibidem*, I, 75.

780. *Ibidem*, I, 54, 3.

781. *Ibidem*, I, 25, 7.

782. *Ibidem*, I, 29, 2.

Pentru un tânăr călugăr, foarte important era ca el să fi urmat un stadiu de îndrumare spirituală din partea unui maestru-monah, care se extinde pe o perioadă de cel puțin cinci ani ⁷⁸³, deși de regulă acest stadiu dura zece ani ⁷⁸⁴. În eventualitatea în care tânărul manifesta mai puține disponibilități intelectuale, urma să rămână chiar pe parcursul întregii sale vieți sub conducerea maestrului ⁷⁸⁵. Între îndrumător și discipol exista o relație similară celei dintre tată și fiu; fiecare dintre cei doi se comporta cu multă politețe și considerație față de celălalt ⁷⁸⁶. Câtă vreme trăiau împreună în aceeași mănăstire, tânărul locuia împreună cu învățătorul său în aceeași încăpere și avea statutul unui fel de slujitor al acestuia ⁷⁸⁷. După zece ani de ucenicie, tânărul călugăr devine el însuși un călugăr "mai în vârstă" (*thera*) și își poate aduna în jurul său proprii săi ucenici, în calitate de îndrumător ⁷⁸⁸. În fine, după o perioadă de douăzeci de ani de călugărie, el devine un "mare îndrumător" (*mahathera*).

În contrast cu accederea în *sangha*, realizată în urma ceremonialului și formulelor descrise, părăsirea de către cineva a comunității monahale nu prezenta nici un fel de dificultăți. Era suficient ca cineva să facă gestul înlăturării robei galbene pe care o îmbrăcase la consacrare. Uneori gestul survenea ca un protest ⁷⁸⁹, dar de cele mai multe ori era consecința unor motive de ordin personal. Autoexcluderea din ordinul monahal nu afecta în vreun fel statutul social al respectivului. Cel în cauză avea posibilitatea, dacă o dorea, să se reintegreze oricând în comunitatea monahală, însă cu condiția de a fi reconsacrat ⁷⁹⁰.

Comunitatea monahală budistă este constituită din călugări cerșetori; ea nu posedă pământuri pe care să le lucreze monahii care fac parte din ea. În afară de roba galbenă, monahul are ca proprietate

783. *Ibidem*, I, 53, 4.

784. *Ibidem*, I, 53, 3.

785. *Ibidem*, I, 53, 4 sq.

786. *Ibidem*, I, 32, 1.

787. *Ibidem*, I, 25, 8-24.

788. *Ibidem*, I, 32, 1.

789. Cf. *Anguttara-Nikāya*, III, 64.

790. *Ibidem*, VI, 60; *Digha-Nikāya*, IX, 56.

doar un blid pentru a primi hrana cerșită, un ac de cusut și o sită pentru a îndepărta insectele din apa pe care o consumă. La început, monahii trăiau ca asceți rătăcitori, dar mai târziu așezămintele improvizate de ei pentru anotimpul ploios (*vihāra*) au fost transformate în mănăstiri (*arāma*), care dispuneau de săli de întrunire, camere pentru liderii spirituali, cantine și băi. Totuși, cerșetoria s-a păstrat și după aceea. Tăcut, călugărul ține blidul său în fața ușilor caselor și primește în el mâncarea, fără să-l privească pe cel ce o oferă. Hrana, servită doar odată pe zi, constă din legume, orez și apă; peștele și carnea, în general, pot fi consumate cu restricții, dar nu sunt respinse niciodată în totalitate. Ocupația monahilor o reprezintă exclusiv meditația, recitarea textelor sacre, discuțiile referitoare la doctrina despre eliberare și predică; la acestea s-a adăugat mai târziu, ca o tranziție de la cultura orală la fixarea în scris a canonului, studiul textelor sacre.

Comunitatea monahală mai veche nu cunoaște nici un fel de rugăciune comună; meditația se exersează, de regulă, în singurătate. De două ori pe lună, când e lună nouă și lună plină, monahii dintr-un anumit district se adună într-o peșteră sau într-o clădire pentru a face pocăință. Cel mai bătrân dintre cei prezenți recită litania pocăinței (sanskrit.: *prātimoka*; pâli: *pāṭimokkha*, "obligatie") și le cere celor ce au încălcat vreo regulă să mărturisească acest lucru. Tăcerea din partea acestora presupune că n-au încălcat nici una din reguli. După încheierea anotimpului ploios, înainte de pornirea în pribegie, toți călugării unui district se reîntâlnesc; cu mâinile lipite una de alta, așezați pe pământ, fiecare, de la cel mai în vârstă până la cel mai tânăr, îi roagă pe cei din jur să numească vreo greșală pe care el a săvârșit-o pe perioada în care s-au aflat cu toții împreună, sau să amintească vreo anume supoziție pe care ar avea-o în legătură cu el. Această sărbătoare poartă numele de "invitație" (sanskrit.: *pravāraṇa*; pâli: *pavāraṇā*).

Pentru ordinul călugărițelor sunt valabile aceleași reguli ca și pentru monahi; ele poartă același nume de "cerșetorie" (sanskrit.: *bhikunī*; pâli: *bhikkhunī*). Ele primesc aceeași consacrare, duc aceeași

viață spirituală și au același regim de viață. Cu toate acestea, le este interzis să pribegască fiecare de una singură; pe de altă parte, comunitatea călugărițelor se subordonează pe deplin comunității monahilor. De pildă, o călugăriță, indiferent cu câți ani în urmă a fost consacrată, trebuie să se supună și să salute pe orice monah, chiar dacă ea ar fi fost consacrată în urmă cu o sută de ani, iar el ar fi primit consacrarea în aceeași zi în care s-au întâlnit pentru întâia oară. Călugărițele ascultă predica și fac pocăință în fața călugărilor. La încheierea anotimpului ploios, fiecare călugăriță trebuie să se adreseze ambelor comunități monahale (de călugări și călugărițe), pentru a i se arăta vreo eventuală greșală săvârșită. Cele care au comis o anume greșală, trebuie să facă pocăință în fața ambelor comunități. Inclusiv consacrarea trebuie cerută ambelor comunități. În ciuda acestei subordonări exterioare, totuși călugărițele se bucură de aceeași considerație ca și călugării. Așa se explică faptul că o călugăriță poate parcurge, la fel de bine, ca și un călugăr, calea spre eliberare și realiza iluminarea.

Comunitățile călugărilor și călugărițelor sunt întreținute de către marea comunitate a credincioșilor laici (*upāsaka*) și credincioaselor laice (*upāsikā*). Aceștia respectă aceleași reguli morale, dar într-o formă mai blândă, asigură hrana tuturor celor ce au renunțat la lume, îi ajută pe cei săraci și îi adăpostesc pe pelerini. Ca răsplată, ei speră să aibă parte de o reîncarnare fericită, să parcurgă calea propriu-zisă a eliberării într-o existență umană ulterioară și, în fine, să realizeze *Nirvāṇa*.

Monahismul budist, mai ales cel theravādin, nu poate exista fără sprijinul laicilor, pentru că aceștia le furnizează călugărilor veșminte monastice, hrană, adăpost și medicamente⁷⁹¹. Această interdependență obligatorie contribuie la salvarea purității monahismului budist. În perioadele în care laicii neglijau monahismul, călugării încercau să-și câștige existența prin mijloace interzise de regulile

791. Cf. E. Pezet, *Les Moines chrétiens face aux religions d'Asie*, Bangalore, 1973, p. 337; cf. M. Vijayaratna, *Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Paris, 1983.

monahale sau să părăsească viața religioasă pentru a se întoarce la cea laică. Urmărind să preîntâmpine acest lucru, vechii regi au început să ofere mănăstirilor pământuri și bogății. În mod ciudat, din pricina proprietății lor, călugării au devenit uneori independenți pe plan economic, iar această autonomie a fost nocivă pentru idealul renunțării împărtășit de monahismul budist, cât și pentru viața religioasă în general. Unii intrau în comunitatea monahală pentru a profita de bogățiile mănăstirilor, ceea ce ducea la declinul acestora⁷⁹². Suveranii budiști au "purificat", pur și simplu, comunitatea, excluzându-i pe parveniți și uzurpatori⁷⁹³. Chiar și în zilele noastre, dacă un monah nu dovedește vocație, laicii refuză să-l respecte sau să-i facă donații; el nu mai poate rămâne în mănăstirea respectivă și trebuie să emigreze spre o alta.

8. Morală și asceză

În concepția lui Buddha, castele, în felul în care erau ele organizate în India, ar fi trebuit abolite. El a insistat pentru renunțarea la orice discriminare dintre caste, iar budismul a subliniat totdeauna, de-a lungul întregii sale istorii, egalitatea oamenilor din punct de vedere moral⁷⁹⁴. Buddha însuși a afirmat: "Viermii, șerpii, peștii, păsările și animalele au felurite semne care arată din ce specie fac parte. Între făpturile înzestrate cu trup se află așadar deosebiri, dar la oameni lucrurile nu stau așa: deosebirea dintre oameni nu e decât în nume"⁷⁹⁵. "Ceea ce în această lume se cheamă «nume» și «familie» sunt doar cuvinte... ceea ce se cheamă «aici» și «acolo» pot fi înțelese astfel prin consimțământul tuturor"⁷⁹⁶.

792. R.A.L.H. Gunawadhana, *Robe and Plough. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, University of Arizona Press, 1981.

793. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Saka*, Louvain, 1976, pp. 189-190.

794. Cf. *Mahāparinibbāna-sutta*, VI, 2; *Digha-Nikāya*, II, 154.

795. *Suttanipatā*, 602-611.

796. *Ibidem*, 648.

Buddha a evidențiat semnificația virtuților omenești în raport cu ordinea ierarhică a castelor: "Există patru clase: nobilii, brahmanii, oamenii de rând și sclavii. Uneori se întâmplă ca un nobil să ia viața unei ființe, să fure, să nu se păstreze neprihănit, să mintă, să-i defăimeze pe alții, să ocărăască, să clevească, să fie lacom ori răuvoitor sau să aibă păreri cu totul greșite. Astfel, noi vedem... lucruri care sunt imorale și sunt socotite a fi imorale, care sunt de rușine și sunt socotite a fi de rușine... Iar pe acestea le putem vedea și la brahmani și la oamenii de rând și la sclavi.

Alteori se întâmplă ca un nobil să nu ucidă nici o făptură, să nu fure, să se păstreze neprihănit, să nu mintă, să nu-i defăimeze pe alții, să nu ocărăască, să nu clevească, să nu fie lacom ori răuvoitor și nici să nu aibă păreri greșite. Astfel, noi vedem... lucruri care sunt morale și sunt socotite a fi morale, care nu sunt de rușine... Iar pe acestea le putem vedea și la brahmani, și la oamenii de rând și la sclavi"⁷⁹⁷. Acest sentiment al egalității s-a perpetuat în majoritatea ordinelor budiste încă de pe vremea lui Buddha și este astăzi puternic accentuat, ca argument pentru reforma socială orientată de către indienii aparținători castelor inferioare, disprețuite în societatea hindusă.

Educația ascetico-morală revendică în budism aceleași principii ca și în jainism; însă, idealul moral budist apare mult mai spiritualizat și interiorizat. În fruntea prescripțiilor morale, se află și aici cea a "non-violenței" (*ahiṃsā*). Aceasta presupune nu doar faptul că cineva refuză să ucidă o ființă vie, ci și faptul că el se opune altuia care ar comite un asemenea act. Mai important decât acest aspect negativ, este cel pozitiv, respectiv bunăvoința, iubirea, prietenia (sanscr.: *maitrī*, pāli: *mettā*) față de toate ființele⁷⁹⁸.

Dacă cineva cultivă virtutea iubirii și "compasiunii" (*karuṇā*), așa cum o înțelegeau budiștii, el nu acceptă să facă cuiva rău, după cum nu-i trece prin minte să-și facă rău sieși. În acest fel, sentimentul

797. *Digha-Nikāya*, XXVII, 6.

798. *Suttanipāta* 149.

sinelui și iubirea de sine se diminuează prin lărgirea granițelor a ceea ce omul consideră a fi "al său propriu". Identificându-se cu toți ceilalți, el anihilează toate limitele care îl separă de ceilalți.

Dintru început, budiștii au fost convinși că formula ideală de iubire se împlinește în iubirea maternă: "La fel cum o mamă, primejduindu-și viața, își veghează copilul, tot așa (cu orice preț) fiecare să-și cultive spiritul cel fără de hotare al prieteniei pentru toate făpturile. Bunăvoința față de toate cele din lume și spiritul cel fără de hotare al prieteniei, omul să și le cultive și în sus și în jos, și în lung și în lat, fără opreliști, fără ură, fără dușmănie. Stând în picioare, mergând, stând jos sau stând întins, atâta vreme cât e treaz, el să se dăruiască întrutotul acestui spirit; acest (fel de a) trăi se spune că e cel mai bun din această lume"⁷⁹⁹. Din această perspectivă, chiar și dușmanii trebuie iubiți⁸⁰⁰.

În timpul lui Buddha, călugării dintr-o mănăstire nu făcuseră nimic pentru unul dintre frații lor, bolnav. Buddha însuși l-a spălat și l-a îngrijit cu propriile lui mâini pe cel aflat în suferință, după care le-a spus celorlalți călugări, nepăsători față de durerea celui aflat în cauză, însă foarte doritori să-l slujească pe el, liderul lor spiritual: "Oricine vrea să mă slujească pe mine, să îi slujească pe cei bolnavi". Afirmând identitatea sa cu întreaga umanitate, Buddha considera că îngrijirea celor bolnavi sau a celor nevoiași reprezintă în realitate chiar slujirea lui⁸⁰¹.

Virtutea dărnicii față de ceilalți este, de asemenea, foarte apreciată de către budiști: "Celui ce dă, virtutea îi va spori"⁸⁰². Buddha sublinia că omul caritabil este iubit de toți, că prietenia lui e mult prețuită și că la moarte e liniștit și plin de bucurie. Tot el arată că totdeauna oamenii trebuie să fie "blânzi și miloși... iubitori în inimă și fără revoință pe dinlăuntru lor"⁸⁰³.

799. *Ibidem*, 149-151.

800. Cf. *Milindapañña*, 349.

801. *Mahāvagga*, VIII, 26.

802. *Mahāparinibbāna-sutta*, IV, 43; *Digha-Nikāya*, I, 136.

803. *Majjhima-Nikāya*, I, 129.

O altă prescripție din morală budistă este aceea de “a nu fura” (*asteya*); aceasta presupune nu doar tentația după bunurile altuia, ci și deplina generozitate, așa cum se manifestă ea, de pildă, în atitudinea laicilor față de monahi. O a treia prescripție este desăvârșita “abținerea sexuală” (*brahma-carya*) pentru călugări și călugărițe și evitarea divorțurilor și abuzurilor sexuale în cazul mirenilor. Atitudinea misogină, așa cum apare e în canonul budist și cel jainist, nu își are originile în învățătura lui Buddha, ci este produsul comunității călugărilor de mai târziu. Poziția lui Buddha față de femei este, dimpotrivă, una generoasă: o femeie mai în vârstă trebuie privită ca propria mamă, cea care este mai mare cu câțiva ani decât noi ca sora noastră mai mare, iar cea cu câțiva ani mai tânără ca surioara noastră mai mică. A patra prescripție presupune “a spune adevărul” (*satya*) în orice împrejurare. Ea nu are doar un sens negativ: “trebuie să nu minți”, ci și unul pozitiv: “trebuie să vorbești numai de bine despre aproapele tău”. Pentru a cultiva această atitudine, fiecare trebuie să reflecteze la sine însuși: “Nu strâmbătatea altora, nu păcatele săvârșite sau nesăvârșite de ei, ci propriile lui fapte rele și propriile neajunsuri se cuvine să le vadă cel înțelept”⁸⁰⁴. Budiștii au remarcat că e foarte simplu să observi greșelile semenului, dar e foarte dificil să le vezi pe cele săvârșite de tine însuși: “...Omul vântură greșelile vecinului său precum pleava, dar greșelile lui le ascunde, așa cum cel pus pe înșelătorii ascunde de ceilalți jucători zarul măsluit”⁸⁰⁵. În fine, a cincea prescripție interzice călugărilor și laicilor consumul de băuturi alcoolice. Călugării și călugărițele trebuie să mai respecte alte cinci prescripții, care pe laici îi vizează doar în perioadele cu lună plină: a) să mănânce doar o dată pe zi; b) să nu ia parte la dansuri, muzică și spectacole; c) să nu folosească coronițe, parfumuri și bijuterii; d) să nu doarmă decât pe pământ; e) să nu posede aur și argint.

Aceste cinci precepte nu se prezintă ca niște “porunci”, ci ca niște “aspecte ale educației” (*sikkhāpada*). Credincioșii laici acceptă, cu totul de bunăvoie, să le respecte. Predicile rostite pentru laici conțin

804. *Dhammapada*, 50.

805. *Ibidem*, 252; cf. 253.

sfaturi pentru a evita faptele rele și pentru a cultiva pe cele bune. Pentru laicii de rând, obiectivele acestor fapte bune sunt diverse: unii doresc să dobândească longevitatea, frumusețea, tăria trupului, alții doresc să dobândească bogăție, o reputație bună, mulțumire și, mai ales, să renască într-o existență mai fericită. Obiectivul principal al budismului este, într-adevăr, să-i stimuleze pe oameni să realizeze eliberarea de suferință în această viață. Scrierile canonice conțin, pe lângă învățăturile care insistă asupra valorii faptelor bune, și altele care insistă asupra renunțării la săvârșirea faptelor bune, în sensul detașării de rezultatele fericite ale acestora. Impactul religios al acestor două niveluri de învățătură se regăsește și în zilele noastre în societățile budiste. Pentru a distinge aceste două forme de religiozitate, sociologii vorbesc de un “*budism karmic*” și de un altul “*nirvāṇic*”⁸⁰⁶.

Deși călugărilor budiști li se interzicea cu strictețe să se atingă de bani sau să participe la activitățile economice, budismul nu a condamnat niciodată acumularea bogățiilor de către laici, ci dimpotrivă, a încurajat-o. Spre deosebire de Occidentul medieval, nu există nici o interdicție de a primi dobândă⁸⁰⁷ la banii dați cu împrumut; dobânda este justificată, iar datoriile trebuie plătite⁸⁰⁸. Prin această atitudine, budismul ar fi putut deveni religia comercianților care începuseră să prospere în perioada medievală, dacă n-a fi apărut invazia musulmană care a distrus comunitatea indiană.

Cu toate acestea, bogățiile nu trebuie acumulate altfel decât prin mijloace corecte, care respectă legea: “Decât să trăiești prin mijloace nepotrivite legii, e mai bine să mori din pricina unor fapte săvârșite prin mijloace ce sunt pe potriua legii”⁸⁰⁹. În comerț erau condamnate “monedele măsluite, cântarele măsluite și măsurile măsluite”⁸¹⁰. Idealul budiștilor se identifica cu neîncălcarea legii în toate privințele.

806. Cf. M. E. Spiro, *Buddhism and Society*, London, 1970; M. Wijayaratna, *Le Bouddha et ses disciples*, Paris, Le Cerf, 1990.

807. Cf. *Anguttara-Nikāya*, III, 351 sq.

808. *Suttanipāta*, 120.

809. *Theragāthā*, 670.

810. *Digha-Nikāya*, III, 176.

Întregul cod ascetico-moral s-a răspândit împreună cu doctrina budistă prin multe țări asiatice, dar, datorită evoluției doctrinare și laicizării crescânde, mai ales în cadrul budismului mahāyānist, a cunoscut multe mutații. Cu toate acestea, nucleul preceptelor morale a rămas neschimbat în toate școlile mahāyāniste. Primele patru precepte sunt recunoscute de către orice formă sau școală budistă; ele reprezintă fundamentul moral a ceea ce s-ar putea numi “umanismul budist”. În școlile mahāyāniste se pune un accent deosebit pe primul precept, respectiv acela al “non-violenței” (*ahiṃsā*). Orice ființă vie, conform naturii sale, este inviolabilă. Acest precept se corelează cu acea atitudine fundamentală pentru orice budist, și anume cea a “compasiunii” (*karuṇā*). Această atitudine transcende, de fapt, domeniul moralei și ar putea fi comparată cu iubirea creștină.

Asemenea celor patru dintre cele cinci precepte morale, în Mahāyāna există șase virtuți budiste, care sintetizează și se configurează în esența morală a omului. Aceste virtuți, numite cele șase “desăvârșiri” (*pāramitā*), în spațiul chino-japonez având semnificația de cele șase care ne conduc spre “celălalt mal” (*rokudo*), își datorează acest nume relației lor nemijlocite cu dobândirea eliberării. În literatura sacră budistă sunt prezentate diferite liste ale celor șase virtuți. Cea mai importantă dintre acestea amintește “dărnicia” (*dāna*), “educația morală” (*sīla*), “răbdarea” (*kānti*), “bărbăția” (*vīrya*), “meditația” (*dhyāna*) și “cunoașterea” (*prajñā*). În această listă, primele patru virtuți desemnează, după cum se observă, atitudinea morală, care este pregătitoare pentru treapta meditației și iluminării. De aici rezultă un lucru foarte interesant, și anume că în budism moralitatea nu reprezintă o dimensiune de sine, ci ea este subordonată meditației, ca experiență personală și directă. Aceasta nu înseamnă, însă, că în budism morala ar avea doar o semnificație secundară, pentru că întotdeauna și în toate scrierile budiste fapta bună primește un caracter laudativ.

9. Vajrayāna

Budismul tantric a apărut pe la mijlocul mileniului I d.Hr. El desemnează anumite sisteme de practici religioase, de cele mai multe ori cu un caracter ezoteric. Adepții săi trebuiau să se supună unor ritualuri speciale de inițiere. Tantrismul s-a dezvoltat pentru început în cadrul hinduismului, cel budist prezentând multe similitudini cu modul de gândire hindus. El a primit denumirea de *Vajrayāna* (“vehiculul de diamant”) sau *Mantrayāna* (“vehiculul formulelor sacre”) ⁸¹¹.

Noțiunea *tantra* (“urzeală a unei țesături”) are semnificațiile derivate de “filiație” (doctrină) și de “carte”: în această ultimă accepție, el face concurență vechiului termen *sūtra* (“fir”), desemnând o revelație superioară celei transmise prin intermediul tradițional al sūtrilor, fie acestea chiar ale budismului Mahāyāna.

Schimbarea de terminologie, pentru a sugera noua transmitere, s-a petrecut fiindcă însuși modul în care se face aceasta este diferit de cele două etape anterioare: Hinayāna pretindea accesul în comunitatea monahală pentru a realiza eliberarea; Mahāyāna, prin credința în *bodhisattva*-și, conferise o nouă dimensiune religiozității laicului; Vajrayāna consideră că orice învățătură trebuie să treacă prin relația imediată de la maestru la discipol: nici o doctrină nu poate fi transmisă dacă nu este rezultatul inițierii conferite de un maestru; cartea însăși, *tantra*, nu poate fi citită cu folos decât în cazul în care maestrul îl inițiază ritualic pe discipol în semnificațiile ei.

În consecință, elogiul solemn adus de scrierile canonice tuturor *buddha*-șilor și *bodhisattva*-șilor se îmbogățește în textele tantrice cu un al treilea destinatar, uneori cel mai important, și anume *guru*-l. În relațiile sale cu discipolii, el va împinge vechiul precept spre ultimele

811. Cf. F.K. Ehrhard, I.F. Schreiber (Hrsg.), *Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe und Lehrsysteme, Philosophie und meditative Praxis, Literatur und Kunst, Meister und Schüler, Geschichte, Entwicklung und Ausdrucksformen von ihren Anfänger bis heute*, Barth Verlag, Bern (ș.a.), 1992, pp. 234-235.

sale consecințe: învățătura lui Buddha este adaptată facultăților ființelor care o primesc. Întâlnirea dintre acești doi poli ai transmisiei este la fel de hotărâtoare după cum era altădată întâlnirea credinciosului cu acel *buddha* sau *bodhisattva* care-l determina spre aspirația dobândirii iluminării și eliberării⁸¹².

Filosofia mahāyānistă constituie fundamentul teoretic al școlilor tantrice budiste. Între toate ființele și lucrurile din lume, care sunt aspecte ale Absolutului, *Śūnyatā* ("vacuum-ul") sau *tathatā* ("adevărata ființă a lucrurilor"), domnește o identitate universală. Potrivit concepției vajrayāniste, omul trebuie să cunoască acest adevăr fundamental, pentru ca apoi să poată dobândi eliberarea.

Orice adept vajrayānist, înainte de a primi consacrarea, trebuie să fie inițiat temeinic de către un maestru luminat în doctrina și ritualurile tantrice. Pentru cel deja consacrat, care năzuiește după eliberare, exercițiile de meditație joacă un rol decisiv. Prin meditație, cel inițiat își identifică propriul trup cu universul, recunoscând prin aceasta unitatea sa cu acesta. Pe de altă parte, el se identifică cu diferite ființe superioare (*buddha*-și, *bodhisattva*-și etc), pentru a avea parte de puterile lor supranaturale, pe care să le folosească după aceea în scopul realizării eliberării. Elementele ritualiste tantrice au, în primul rând, scopul de a promova meditația. În ritualurile tantrice sunt reprezentate prin simboluri abstracte și grafice forțele universului, cu care cel inițiat își propune să se identifice. Formulele sacre (*dhāraṇī* sau *mantra*), pe care inițiatul trebuie să le rostească, constau parțial din cuvinte sau nume, parțial din silabe ezoterice. Aceste silabe cu caracter ezoteric, mantră "monosilabice" (*bīja*), simbolizează diferite figuri ale panteonului vajrayānist sau însușiri ale acestora. Rostirea formulilor sau silabelor este însoțită deseori de anumite mișcări ale mâinii (*mudrā*), care au aceeași semnificație simbolică ca și silabele ezoterice. În ritualurile tantrice, un rol deosebit îl joacă și folosirea cercurilor sau diagramelor

812. M. Wijayaratna, *Budismul în țările Theravādei*, op. cit., p. 488.

magice (*mandala*)⁸¹³, ca obiecte care îl ajută pe inițiat să se concentreze. Aceste *mandala* sunt reprezentate cu ajutorul unor boabe de orez pe pământ, sunt pictate pe pânză, sau gravate pe piatră sau metal. Diferitele figuri ale panteonului sunt reprezentate în aceste diagrame antropomorfic sau simbolic, adică sub forma unor silabe sacre.

În câteva școli vajrayāniste s-a pus accentul și pe alte ritualuri. Cei inițiați au început să se dedea la tot felul de acte posibile, pentru a dovedi că se plasează dincolo de tot ceea ce semnifică noțiunile relative și iluzorii despre bine și rău. Treptat, sub influența śāktismului hinduist, a apărut în interiorul budismului tantric inclusiv un cult al sexualității.

Există, însă, păreri potrivit cărora, deși polaritatea principiilor masculin și feminin este recunoscută în Tantrale vajrayāniste și constituie o trăsătură importantă a simbolismului acesteia, ea se ridică într-un plan la fel de îndepărtat de sfera simplei sexualități precum juxtapunerea matematică a semnelor pozitiv și negativ, valabilă deopotrivă în domeniul valorilor iraționale și în cel al conceptelor raționale sau concrete⁸¹⁴.

A afirma că budismul tibetan a încurajat realmente incestul și desfrânarea – opinează L.A. Govinda⁸¹⁵ – este la fel de ridicol cu a-i acuza pe theravādini că au trecut cu vederea matricidul, paricidul și alte crime odioase similare. Dacă investigăm tradițiile încă vii ale Tantrilor în formele lor autentice, neviciate, așa cum s-au păstrat până în prezent în mii de mănăstiri și sihăstii din Tibet, unde idealurile simțurilor și renunțării se bucură de cea mai înaltă prețuire, numai atunci ne putem da seama cât sunt de neîntemeiate și lipsite de valoare teoriile curente, care încearcă să deplaseze tantrismul în totalitatea sa spre tărâmul senzualității.

De fapt, Tantrale au readus pe pământ experiența religioasă din regiunile abstracte ale intelectului speculativ și i-au dat viață; dar nu cu intenția de a o seculariza, ci de a o împlini, de a face din experiența religioasă o forță activă. Autorii tantrici știau că o cunoaștere bazată

813. Cf. pe larg G. Tucci, *Teoria și practica mandalei cu referire specială la psihologia modernă a adâncurilor*, trad. rom., Humanitas, București, 1995.

814. L.A. Govinda, *Bazele misticii tibetane ...*, p. 109.

815. *Ibidem*, p. 111-112.

pe viziune este mai puternică decât forța instinctului și îndemnul subconștientului, că "înțelepciunea" (*prajñā*) este mai puternică decât orice energie feminină (*śakti*). Pentru că *śakti* este forța oarbă, creatoare de lume (*māyā*), care conduce tot mai profund spre domeniul devenirii, al materiei și diferențierii. Efectul ei poate fi doar polarizat sau inversat prin opusul ei: viziunea interioară care transformă puterea devenirii în forța eliberării⁸¹⁶.

10. Situația actuală. Budismul transfrontalier

La sfârșit de mileniu, lumea budistă este foarte divizată. Ea nu are o limbă sacră comună, o autoritate religioasă generală sau dogme cu definiții clar formulate, iar modalitățile de implantare a budismului diferă mult de la o țară la alta. Diviziunea cea mai evidentă și cea mai cunoscută de marele public este cea care opune Mahāyāna Hīnayānei.

Această diviziune, existentă de aproape două milenii, este mai pertinentă ca niciodată. Țările hīnayāniste formează un întreg relativ omogen în lumea modernă. Este vorba de Sri Lanka (Ceylon), Birmania, Thailanda, Laos și Cambodgia, alături de regiunile chineze cu populație *thai* (sipsong-panna) și de câteva districte din Bangladesh.

Popoarele hīnayāniste sau theravādine se recunosc de multă vreme drept o comunitate de credință întemeiată pe relații constante în decursul istoriei. Hotărârile luate de una din comunități cu privire la problemele religioase au avut, astfel, deseori consecințe cu caracter internațional. O caracteristică principală a tuturor acestor țări este rolul important pe care îl joacă călugării în domeniul educației în general: până de curând, templul satului, *wat*, reprezenta pilonul principal în instruirea elementară a populației laice; chiar în prezent, sistemul modern de educație este departe de a-l fi înlocuit complet.

Prin contrast, țările mahāyāniste prezintă un aspect cu mult mai variat, în care nu regăsim reunit ansamblul trăsăturilor ce

⁸¹⁶. *Ibidem*, p. 113.

caracterizează Hīnayāna. Astăzi, cu excepția Bhutanului, nu există nici o țară în care budismul mahāyānist să aibă vreo legătură formală cu statul și nici măcar o țară în care să fie cu adevărat majoritar în rândurile populației, statisticile fiind aproape cu neputință de realizat din cauza apartenenței unui același individ la mai multe sisteme de credință. Situația s-a complicat și datorită conflictelor politice care au împiedicat evoluția liberă a budismului în Mongolia (prima țară budistă care a trecut sub un regim comunist), în China, Coreea de Nord, Tibet și în Vietnam, fără a mai aduce în discuție perioada naționalismului japonez dinaintea de cel de-al doilea război mondial⁸¹⁷.

Dacă ar fi să ținem seama de felul în care receptează poporul religiozitatea budistă, făcând abstracție de forma savantă în care este concepută aceasta în textele canonice, ar trebui să subliniem că, în viața cotidiană și cu prilejul ceremoniilor, budiștii recurg, în fapt, după caz, la două "religii" distincte, religia lor principală, budismul theravādin, de pildă, și religia populară. Din această perspectivă, pentru a ține seama de particularitățile unei țări anume, este mai corect să vorbim de "budismul thailandez", "budismul singalez" etc. Potrivit părerii unora, acestea ar fi "forme corupte de budism", întrucât ele sunt amestecate cu culte, rituri și obiceiuri străine budismului theravādin. Alții le privesc ca pe niște "forme sincretice de budism"⁸¹⁸. Firește, credințele populare din aceste țări se manifestă în diverse rituri, obiceiuri și ceremonii, uneori venite din hinduism, alteori apărute în cultele locale. Însă budismul și credințele populare se disting totuși destul de bine între ele. "Neînțelegerea" constă în faptul că unii încearcă să definească budismul numai pornind de la texte, fără a ține seama de aplicarea acestora, în vreme ce alții îl analizează în funcție de practicile actuale, ignorând conținutul textelor canonice.

Este adevărat că și astăzi continuă să existe divergențe între budismul theravādin și practicile populare. Într-o anumită măsură, ele

⁸¹⁷. J.-N. Robert, *Budismul. Istorie și fundamente*, în J. Delumeau, *op. cit.*, p. 429.

⁸¹⁸. Cf. C. Elliot, *Hinduism and Buddhism*, vol. III, London, 1921, p. 42; J.E. de Young, *Village Life in Modern Thailand*, University of California Press, 1955, p. 110.

corespund dezacordurilor dintre ceea ce se cheamă “marea tradiție” și “mica tradiție”⁸¹⁹. Pe plan sociologic, marea tradiție desemnează cultura marii comunități, constituită din monahi, preoți, savanți, scriitori, predicatori, teologi etc.; în timp ce mica tradiție reprezintă credințele și practicile micii comunități, compusă din țărani, muncitori, analfabeți etc. În Thailanda, la fel ca și în Sri Lanka, marea tradiție este chiar budismul theravādin, iar mica tradiție este reprezentată de cultul zeilor și de celelalte rituri, credințe și ceremonii folclorice⁸²⁰.

Toate țările theravādine, în care budismul a rămas întotdeauna “religie de stat” sau “religie oficială”, sunt conduse de laici budiști, niciodată de monahi. Laicii consideră că rolul monahilor nu este acela de a ocupa funcții administrative sau legislative; viața politică, la fel ca și justiția, nu se fundamentează pe nici o lege zisă budistă; de-a lungul istoriei, călugării budiști nu au fost niciodată judecători ai societății laice. Altfel spus, nu se impune laicilor absolut nici o lege cu caracter religios. În consecință, nu există riscul apariției unor “republici budiste”, în genul “republicilor islamice”.

În accepțiunea țărilor budiste, “religie de stat” și “religie oficială” sugerează doar că statul are o anumită responsabilitate față de religia majorității, care este totodată și religia istorică legată de cutuma acestei țări. Budiștii doresc îndeosebi ca statul să întrețină siturile arheologice, care constituie locuri însemnate din istoria religiei lor. De asemenea, ei doresc ca statul să recunoască și să sprijine instituțiile lor religioase, oferindu-le, pe de o parte, un ajutor material, iar pe de alta, un sprijin legislativ. Șeful statului într-o țară budistă, este, cu titlu oficial, protectorul budismului.

11. Budismul în Occident

Calea spre gândirea orientală a fost pregătită deja cu mult timp în urmă de către diferiți filosofi apuseni, care au renunțat la credința

819. Cf. R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1966, p. 72.

820. J.-N. Robert, *Budismul...*, op. cit., p. 463.

creștină. Acest lucru a început, practic, cu antropocentrismul lui Descartes și panteismul lui Spinoza, a cărui ontologie se fundamentează în concepția despre o substanță universală (“*Deus sive natura*”). De fapt, aceeași învățătură o regăsim și în monismul hinduist, potrivit căruia ar exista doar o singură realitate, o materie spirituală veșnică, așa cum o întâlnim în monismul vedantin din opera lui Śaṅkara (cca. 780 – cca. 820), în care spiritul și materia se confundă până la absolut, degenerând fie într-un pancosmism, fie într-un panteism, ce se presupun reciproc. Acest tip de gândire a influențat filosofia, în multe privințe, până în zilele noastre. În Apus se resimte frecvent, cum ar fi în gândirea lui Schopenhauer, Goethe, R. Wagner, Edward Arnold sau Herman Hesse, care au manifestat o deosebită “disponibilitate” spre gândirea orientală. În America, filosofia orientală a început să-și facă simțită prezența încă de prin anii 1800, când transcendentaliștii din “Noua Anglie”, între care Ralph Waldo Emerson, prezentau propria lor versiune a panteismului.

În ceea ce privește budismul, acesta s-a strecurat și în țările creștine, și anume mai întâi sub forma unei legende sacre. Legenda despre Varlaam și Ioasaf nu este nimic altceva decât legenda lui Buddha, transferată într-o formă încreștinată spre Occident prin Persia, Siria și Bizanț; de fapt, Ioasaf (pronunția siriană a lui bodhisattva) nu este altcineva decât un Buddha devenit sfânt creștin, pomenit anual atât în menologionul Bisericii Ortodoxe cât și în Martyrologium Romanum.

Primul reprezentant de marcă al budismului în Apus a fost filosoful Schopenhauer, care s-a identificat cu budismul până acolo, încât totdeauna scria având în față o statuie tibetană a lui Buddha. Sub influența acestuia, R. Wagner s-a simțit și el atras de idealurile și filosofia budistă. Așa se face că regăsim multe motive cu un caracter budist în *Tristan și Izolda*, ca și în *Parsifal*. Tot la fel, Anatole France a fost un mare admirator al lui Buddha.

Pe aceeași linie, ar trebui menționați soții englezi Thomas W. și Caroline Rhys Davids care, în calitatea lor de importanți cercetători și întemeietori ai Pāli Text Society, au contribuit foarte mult la

cunoașterea budismului theravādin; apoi, medicul berlinez *Paul Dahlke*, judecătorul münchenez *Georg Grimm*, bacteriologul din Hamburg *Hans Much*, traducătorul genial *Karl Eugen Neuman*, autorul danez al unor romane budiste, *Karl Gjellerup* etc.

Multe personalități de cultură, captivate de budism, s-au îndreptat spre Orient, unde s-au stabilit fie ca monahi în diferite mănăstiri budiste din Sri Lanka sau Nepal, cum ar fi aceea sub conducerea lui *Nyanatiloka* (A. Gueth), sau *H. le Saux*, fie desfășurându-și activitatea în diverse universități budiste din Japonia, cum ar fi cazul profesorilor catolici germani *H. Dumoulin* sau *Hugo M. Enomiya-Lassalle*, ca să amintim doar câțiva.

În multe locuri din S.U.A. au fost construite temple budiste. Au fost înființate diferite "societăți" budiste, cum ar fi *Mahabodhi-Society* care, avându-și centrul în Calcutta, își propunea nu doar revigorarea budismului în India, ci și răspândirea lui în țările apusene. De asemenea, a apărut *Buddhist Society* în Anglia, apoi societatea *Les amis du Bouddhisme* din Franța, fondată de americanca *Constant Lounsbey*, editând și o revistă proprie — *La pensée bouddhique*, iar în S.U.A. a apărut societatea *Fellowship following Bouddha*. Tot la fel, la Londra, a apărut o mănăstire budistă, iar în Berlin-Fronhau un centru pentru exersarea unor tehnici de meditație budistă, acestea luând și mai mare amploare, fiind peste tot prezente. În Anglia și Germania au fost, de asemenea, organizate comunități budiste, cum ar fi aceea patronată de fiica renumitului budolog german *G. Grimm*, *Maya Keller-Grimm*, numită "*Altbuddhistische Gemeinde*", care editează și revista *Yana*. Au apărut și comunități budiste mahāyāniste, cum ar fi *Arya Maitreya Mandala*, care-și propune să-l propovăduiască pe Buddha sălășluit în fiecare om. După cucerirea Tibetului de către China în 1950, începând mai ales din 1959, mulți budiști tibetani au emigrat în țările occidentale, între care și membrii ierarhiei lamaiste, desfășurând acolo activități serioase de răspândire a învățaturii budiste.

BIBLIOGRAFIE

Religia indo-europeană, indo-iraniană și preariană

- Allchin, B. și R., *The Birth of Indian Civilization*, Baltimore - Maryland, 1968.
 Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
 Bosch-Gimpera, P., *Les Indo-Européens*, Paris, 1961.
 Cordona, G. (ed.), *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, 1970.
 Dumézil, G., *Zei suverani ai indo-europenilor*, trad. rom., București, 1997.
 idem, *Heur et Malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969.
 idem, *L'héritage indoeuropéen à Rome*, Paris, 1952.
 idem, *Ouranós - Vâruna. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne*, Paris, 1934.
 idem, *Rituels indoeuropéens à Rome*, Paris, 1955.
 Fairservis Jr., W. A., *The Roots of Ancient India*, New York, 1971.
 Gokhale, B. G., *Ancient India. History and Culture*, Bombay - Kalkutta, 1952.
 Gordon, D. H., *The pre-historic background of Indian Culture*, Bombay, 1958.
 Larson, G. I. (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Univ. of California Press, 1974.
 MačKay, E., *Die Induskultur*, Leipzig, 1938.
 Marshall, Sir J. H., *Mohenjo Daro and the Indus civilization*, London, 1931.
 Mayrhofer, M., *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966.
 idem, *Die Arier im Vorderem Orient - ein Mythos?*, Wien, 1974.
 Mode, H., *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen*, Basel, 1944.
 Piggot, S., *Prehistoric India*, Harmondsworth, 1950.
 Puhvel, J. (ed.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. of California Press, 1970.
 Schröder, L. von, *Arische Religion*, I-II, Leipzig, 1923.
 Wheeler, Sir M., *The Indus civilization*, Cambridge, 1968.
 Wikander, O. S., *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Uppsala, 1941.
 idem, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938.
 Zenker, E. V., *Religion und Kult der Urarier*, Berlin, 1935.

Civilizație și cultură indiană

- Al-George, S., *Limba și gândire în cultura indiană*, București, 1976.
 Auboyer, J., *Viața cotidiană în India Antică*, trad. rom., București, 1976.
 idem, *Les arts de l'Inde et des pays indianisés*, Paris, 1968.
 idem, *Introduction à l'étude de l'art de l'Inde*, Roma, 1965.
 Aurobindo, Sri, *The foundation of indian culture*, Pondicherry, 1959.
 Basham, A. L., *A cultural history of India*, Oxford, 1975.
 idem, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1976.
 Bhose, A., *Eminescu și India*, Iași, 1978.
 Casel, J.-M., *Civilizația Indusului și enigmele ei*, trad. rom., București, 1978.
 Dumont, L., *La Civilisation indienne et nous*, Paris, 1964.
 Emerson Sen, G., *The story of early indian civilization*, Bombay, Calcutta, Madras, 1964.
 Grousset, R., *Les civilisations de l'Orient. L'Inde*, Paris, 1949.
 Hitchins, K., *Reflexions of India in romanian popular literature. Sixteenth to eighteenth centuries*, Bombay, 1971.
 Kabir, H., *The indian heritage*, London, 1960.
 Kosambi, D. D., *Culture et Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1970.
 Majumdar, D. N., *Races and cultures of India*, New York, 1973.
 Mal, B., *A history of indian culture*, Hoshiarpur, 1956.
 Martiș, M., *De la Baharata la Gandhi. Civilizație, istorie și cultură indiană*, București, 1987.
 Meile, P., *Histoire de l'Inde*, Paris, 1951.
 Nehru, J., *Descoperirea Indiei*, trad. rom., București, 1956.
 Panikkar, K. M., *Histoire de l'Inde*, Paris, 1958.
 Panikkar, S., *L'Inde et l'Occident*, Paris, - La Haye, 1958.
 Ranganathananda, S., *The essence of indian culture*, Calcutta, 1965.
 Renou, L., *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1950.
 Roșu, A., *Eminescu et l'indianisme romantique*, Wiesbaden, 1970.
 idem, *India in romanian culture*, New Delhi, 1960.
 Sinha, N. K., Bannerjee, A. Ch., *Istoria Indiei*, trad. rom., București, 1958.
 Tadei, M., *Inde*, Genève, 1970.

Religie și filosofie indiană

- Basham, A. L., *The Wonder that was India*, London, 1962.
 idem, *The Cultural Heritage of India*, I-V, Kalkutta, 1953 ș.u.
 Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, I-V, Cambridge, 1952-1955.
 idem, *Indian idealism*, Cambridge, 1933.

- Deleury, G., *Les Grands Mythes de l'Inde*, Paris, 1990.
 Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Paris, 1979.
 Farquhar, J. N., *An outline of the religious literature of India*, New Delhi, 1967.
 Filliozat, J., *Filozofia Indiei*, trad. rom., București, 1993.
 Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, I-II, Salzburg, 1953-1956.
 Frenkian, A. M., *Scepticismul grec și filozofia indiană*, București, 1957.
 Glasenapp, H. von, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle, 1940.
 idem, *Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jains und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultus*, München, 1928.
 idem, *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1961.
 idem, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1974.
 idem, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1956.
 Gonda, J. (ed.), *A History of Indian Literature*, Wiesbaden, 1973 ș.u.
 idem (ed.), *Les Religions de l'Inde*, I-III, Paris, 1962-1966, reed. 1979.
 Grousset, R., *Les philosophies indiennes*, I-II, Paris, 1931.
 Hiriyanna, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, London, 1960.
 Konow, S., Tuxen, P., *The religions of Indian*, Copenhagen, 1949.
 Mahadevan, T. M. P., *Invitation to Indian Philosophy*, Arnold-Heinemann Publishers, India, 1974.
 Malamoud, Ch., *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989.
 Moretta, A., *Spiritul Indiei*, trad. rom., București, 1993.
 Nakamura, H., *Orient și Occident. O istorie comparată a ideilor*, trad. rom., București, 1997.
 Otto, R., *Mistica orientului și mistica occidentului*, trad. rom., Iași, 1993.
 Radhakrishnan, S., *Indische Philosophie*, I-II, Darmstadt-Baden-Baden-Genf, 1955-1956; *Indian Philosophy*, I-II, London, 1971.
 idem, *Eastern Religions and Western Thought*, London, 1951.
 Raghavan, K., *Ghid pentru cultura și spiritualitatea indiană*, București - Chișinău, 1992.
 Renou, L., Filliozat, J., *L'Inde classique*, I-II, 1947-1953.
 idem, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, I-II, Paris, 1985.
 Renou, L., *L'Inde fondamentale*, Paris, 1978.
 idem, *Études védiques et panindiennes*, Paris, 1959.
 idem, *Religions of Ancient India*, London, 1953.
 Ruben, W., *Geschichte der indischen Philosophie*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954.
 Schweitzer, A., *Les grands penseurs de l'Inde*, Paris, 1936.

- Strauss, O., *Indische Philosophie*, München, 1925.
 Valea, E., *Creștinismul și spiritualitatea indiană*, Timișoara, 1996.
 Zimmer, H., *Filozofiile Indiei*, trad. rom. București, 1997.
 idem, *Mituri și simboluri în civilizația indiană*, trad. rom. București, 1994.

Religia vedică și post-vedică

Izvoare

- Al-George, S., *Filosofia indiană în texte*, București, 1971.
 Bercea, R., *Cele mai vechi Upanișade*, București, 1993.
 Bhattacharyya, N. N., *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, New Delhi, 1990.
 Bodewitz, H. W., *The Daily Evening and Morning offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Leiden, 1976.
 Bosquet, J., *Praśna Upaniṣad*, Paris, 1948.
 Coșbuc, G., *Antologie sanscrită*, București, 1966.
 Degrâces-Fahd, A., *Les Upaniṣad du renoncement*, Paris, 1989.
 Esnoul, A.-M., *Maitry Upaniṣad*, Paris, 1944.
 Lebail, P., *Six Upanishads Majeures. Kena, Mundaka, Isha, Aitareya, Prashna*, Paris, 1971.
 Lesimple, Em., *Taittirīya Upaniṣad*, Paris, 1948.
 idem, *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍāpāda*, Paris, 1944.
Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen, Bern-München-Wien, 1986.
 Maury, J., *Mundaka Upaniṣad*, Paris, 1943.
 Mihălcescu, I., *Imnele Rig-vedei (imnele I-X)*, în: "Convorbiri literare", LVIII, decembrie, 1972, pp. 903-913, LX, mai-aug., 1929, pp. 94-97.
 Mylius, K., *Älteste indische Dichtung und Prosa. Vedische Hymnen, Legenden, Zaubерlieder, philosophische und ritualistische Lehren*, Leipzig, 1978.
 Panikkar, R., *The vedic Experience. Mantramātījarī. An Anthology of the Vedas*, London, 1977.
 Postolache, I. L., Filitti, Ch., *Texte alese din lirica sanscrită*, București, 1973.
 Renou, L., *Īśa-upaniṣad*, Paris, 1943.
 idem, *Katha Upanishad*, Paris, 1943.
 idem, *Kena Upanishad*, Paris, 1943.
 idem, *Hymnes et prières du Veda*, Paris, 1938.
 idem, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, 1956.
 idem, *Les Upanishad*, 21 fascicule, Paris, 1943-1976.

- Silbrun, I., *Aitareya-Upaniṣad*, Paris, 1950.
 Silburn, A., *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Paris, 1948.
 Simenschy, T., *Cultură și filosofie indiană în texte și studii*, I, București, 1978.
 Varenne, J. (ed.), *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, I-II, Paris, 1967.
 idem, *Mythes et légendes extraits des Brahmana*, Paris, 1967.
 Vizante, V., *Immuri vedice*, București, 1969.
Wörterbuch der Mythologie. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von H. W. Haussig, Bd. V, *Götter und Mythen des Indischen Subkontinents*, Stuttgart, 1984.

Lucrări speciale

- Bhatracharji, S., *The Indian Theogony*, Cambridge, 1970.
 Bhawe, S. S., *The Soma-hymns of the Rig-veda*, I-II, Baroda, 1957-1960.
 Biarreau, M., Malamoud, Ch., *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, 1976.
 Blair, Ch. Y., *Heat in the Rig Veda and Atharva Veda*, New Haven, 1961.
 Bodewitz, H. W. (Hrsg.), *Brāhmaṇas. Jaiminīyabrāhmaṇa, I, 1-65. Transl. and comm. with a study: Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Leiden, 1973.
 Buitenen, J. A. B. van, *Pravargya, an ancient Indian iconic ritual*, Poona, 1968.
 Caland, W., Henry, V., *L'Agnistoma*, I-II, Paris, 1906-1907.
 Dandekar, R. N., *Śrautakoṣa: Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual*, Poona, 1962.
 Deussen, P., *Filosofia Upanișadelor*, trad. rom., București, 1994.
 Dowson, J., *A classical dictionary of Hindu mythology and religion*, London, 1957.
 Dumont, P. E., *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*, Paris, 1927.
 Gonda, J., *Die Religionen Indiens. Bd. I: Veda und alter Hinduismus*, Stuttgart, 1960. *Les religions de l'Inde; I, Vedisme et hindouisme ancien*, Paris, 1962.
 idem, *The vision of the Vedic poets*, La Haye, 1965.
 idem, *Loka: World and heaven in the Veda*, Amsterdam, 1966.
 idem, *Four Studies in the language of the Veda*, La Haye, 1959.
 idem, *Change and continuity in Indian Religion*, La Haye, 1965.
 idem, *Ancient Indian Kingship from the religious point of view*, Leiden, 1966.
 idem, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950.
 Heesterman, J. C., *The ancient indian royal consecration*, Den Haag, 1957.
 Heiler, Fr., *Die Mystik in den Upanishaden*, München - Neubiberg, 1925.
 Hillebrandt, Al., *Aus Brāhmaṇas und Upaniṣaden*, Düsseldorf - Köln, 1973.
 idem, *Vedische Mythologie*, I-II, Hildesheim, 1965.

- Horsch, P., *Die vedische Gāthā - und Sloka - Literatur*, Bern, 1966.
- Kapani, L., *La notion de samskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, I-II, Paris, 1992-1993.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, I-II, Cambridge, 1925.
- Köhler, H. W., *Śraddhā - in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Wiesbaden, 1973.
- Lévi, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1966.
- Lommel, H., *Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter*, Frankfurt a M., 1935.
- McDonnell, A. A., *The Vedic Mythology*, Varanasi, 1971.
- Mehta, P. D., *Early Indian religious thought*, London, 1956.
- Mukhopadhyaya, G., *Studies in the Upanishads*, Kalkutta, 1960.
- O'Flaherty, W. D., *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Oxford, 1973.
- Oldenberg, H., *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa Texte*, Göttingen, 1914.
- idem, *Die Religion des Veda*, Darmstadt, 1970.
- Otto, R., *Gottheit und Gottheiten der Arier*, Giessen, 1932.
- Potdar, K. R., *Sacrifice in the Rig-Veda*, Bombay, 1953.
- Ranade, R. D., *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona, 1926.
- Ruben, W., *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern, 1947.
- Schmidt, H.-P., *Brahaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*, Wiesbaden, 1968.
- Shende, N. J., *The religion and philosophy of the Arharva-Veda*, Poona, 1952.
- Sinclair-Stevenson, M. S., *Les Rites des deux-fois-nés*, Paris, 1982.
- Varenne, J., *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*, I-II, Paris, 1960.
- Wasson, R. G., *Soma, Divine Mushroom of immortality*, New York, 1968.

Hinduismul

Izvoare

- Al-George, S., *Bhagavat-Gṛā*, trad., București, Informația, 1994.
- idem, *Sāṃkhya-Kārikā*. Trad. din limba sanscrită, comentariu și note explicative, cu o prezentare de S. Dasgupta, Informația, București, 1993.
- Baconsky, A. E., *Mahābhārata. Arderea zmeilor*, Ed. pentru literatură universală, București, 1964.
- Dimmitt, C. și Buitenen, J. A. B. van, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Purāṇas*, trad., Temple University Press, Philadelphia, 1978.

- Demetrian, S., *Valmiki, Rāmāyana*, I-II, după repovestirea în lb. engleză de C. Rajagopalachari, Ed. pentru literatură, București, 1968.
- Esnoul, A.-M. (éd.), *L'hindouisme. Textes et traditions sacres*, Fayard-Denoël, Paris, 1972.
- Kabīr, *Au cabaret de l'amour*, trad. de Ch. Vaudeville, Gallimard, Paris, 1956.
- Larion-Postolache, I., Filitti Ch., *Mahābhārata. Legenda lui Nala și a frumoasei Damayanti*, Ed. Albatros, București, 1975.
- Mihălcescu, I., *Manava-Dharma-Shāstra sau Cartea Legii lui Manu*, trad., Cugetarea, București, 1944.
- Macauliffe, M. A., *Selections from the sacred writings of the Sikhs*, London, 1960.
- Patañjali, *Yoga-Sūtra*, trad. din lb. sanscrită de C. Făgețean, comentariu de Gh. Jurj, Informația, București, 1993.
- Roy, P. C., *Mahābhārata*, trad., vol. I-XII, Calcutta, f.a.
- Shastri, H. P., *The Ramayana of Valmiki*, trad., I-III, Shanti Sadan, London, 1959.
- Simenschy, Th., *Panciatantra (Cele cinci cărți ale înțelepciunii)*, Ed. pentru literatură, București, 1963.
- Tagore, R., Underhill, E., *One hundred poems of Kabīr*, trad., London, 1961.
- Trumpp, E., *The Ādi Granth or the holy scriptures of the Sikhs*, trad., London, 1974.
- [Vivekananda, S.], *The complete works of Swami Vivekananda*, I-VIII, Calcutta, 1957.
- idem, *The life of Swami Vivekananda by Eastern and Western disciples*, Calcutta, 1955.
- Wilson, H.H., *Vishnu Purana. A Sistem of Hindu Mythology and Tradition*, trad., Punthi Pustak, Calcutta, 1961.

Lucrări de specialitate

- Alsdorf, L., *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden, 1962.
- Altekar, S., *The Position of Women in Ancient India*, Varanasi, 1956.
- Andrews, Ch. F. (Hrsg.), *Mahatma Gandhi: Mein Leben*, Leipzig, 1930.
- Archer, J. C., *The Sikhs in relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas. A Study in comparative religion*, Princeton, 1946.
- Antoine, R., *Rāma and the Bards. Epic memory in the Rāmāyana*, Calcutta, 1975.
- Aurobindo, Sri, *Flammenworte*, Pondicherry, 1953.
- idem, *The foundations of Indian culture*, Pondicherry, 1959.
- idem, *The ideal of human unity*, Pondicherry, 1950.

- idem*, *Der integrale Yoga. Mit einem Essay "Zum Verständnis des Werkes" und einer Bibliogr. von Otto Wolff*, Hamburg, 1974.
- idem*, *Das göttliche Leben*, I-III, Gladenbach, 1974.
- idem*, *Die Synthese des Yoga*, Gladenbach, 1972.
- Bhagwan, D., *Krishna - a Study in the Theory of Avātāras*, Bombay, 1962.
- Bhandarkar, R. G., *Vaisnavism, Saivism and Minor religious Systems*, Varanasi, 1965.
- Bhatt, G. P., *The Epistemology of the Bhatta School of Pūrva-Mīmāṃsā*, Benares, 1954.
- Bhattacharya, T., *The Cult of Brāhma*, Calcutta, 1956.
- Biardeau, M., *Hinduismul. Antropologia unei civilizații*, trad. rom., București, 1996.
- Bouglé, C., *Essais sur le régime des castes*, Paris, 1969.
- Bouquet, A. C., *Hinduism*, New York, 1962.
- Brunton, P., *Philosophie der Wahrheit - tiefster Grund des Yoga*, Zürich, 1951.
- idem*, *Yogis - verborgene Weisheit Indiens*, Hamburg, 1950.
- Bulcke, C., *The Theism of Nyāya-Vāṇeshika*, Calcutta, 1947.
- Chakravarty, Ch., *The Tantras. Studies on their religion and literature*, Calcutta, 1963.
- Chand, T., *Influence of Islam on Indian Culture*, Allahabad, 1954.
- Chatterjee, S., *The Nyāya Theory of Knowledge*, Calcutta, 1950.
- Chattopadhyaya, S., *The Evolution of Theistic Sects in the Ancient India*, Calcutta, 1963.
- Coomaraswami, A. K., *Hinduism și budism*, trad. rom., Iași, 1997.
- Coster, G., *Yoga und Tiefenpsychologie*, München, 1954.
- Cuttat, J. A., *Asiatische Gottheit - Christlicher Gott*, Einsiedeln, 1971.
- Danielou, A., *Yoga. The Method of Re-Integration*, London, 1954.
- Dasgupta, S. N., *Hindu Mysticism*, New York, 1959.
- Datta, A. K., *Bhaktiyoga*, Bombay, 1959.
- De, S. K., *The Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta, 1961.
- Desjardins, A., *Yoga et spiritualité. L'Hindouisme et nous*, Paris-Genève, f.a.
- Dhavamony, M., *Love of God according to Śaiva Siddhānta*, Oxford, 1971.
- Dumézil, G., *Mythe et Épopée*, I-II, Paris, 1968-1971.
- Dumont, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966.
- Eidlitz, W., *Krishna-Caitanya. Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm, 1968.
- Eliade, M., *Yoga. Nemurire și libertate*, trad. rom., București, 1993.
- idem*, *Yoga - problematica filozofiei indiene*, Craiova, 1991.

- idem*, *Patañjali și Yoga*, trad. rom., București, 1992.
- Eliot, Sir Ch., *Hinduism and Buddhism*, I-III, London, 1957.
- Esnoul, A.-M., *Ramanuja et la Mystique vishnouite*, Paris, 1964.
- Gambhirananda, S., *History of the Ramakrishna Math and Mission*, Calcutta, 1957.
- Gathier, E., *La pensée Hindoue*, Paris, 1960.
- Ghurye, G. S., *Caste and Class in India*, Bombay, 1957.
- Glaserapp, H. von, *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*, München, 1976.
- idem*, *Indische Geisteswelt. Eine Ausw. von Texten in dt. Übers.*, Bd.I: Glaube und Weisheit der Hindus, Baden-Baden, 1958.
- idem*, *Mādhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn, Leipzig, 1923.
- idem*, *Der Stufenweg zum Göttlichen. Shankaras Philosophie der All-Einheit*, Baden-Baden, 1948.
- Gonda, J., *Aspects of early Visnuism*, Utrecht, 1954.
- idem*, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, *Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart, 1963.
- idem*, *Viśnuism and Śaivism. A comparison*, London, 1970.
- Guenon, R., *Om și devenirea sa după Vedānta*, trad. rom., București, 1995.
- Hauer, J. W., *Der Yoga als Heilsweg*, Stuttgart, 1959.
- Heiler, Fr., *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben. Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Brahmabandhav Upadhyaya, Sādhu Sundar Singh*, München, 1926.
- idem*, *Die Mission des Christentums in Indien*, Gotha, 1931.
- Herbert, J., *Wege zum Hinduismus*, Olten, 1951.
- idem*, *Spiritualité Hindoue*, Paris, 1947.
- Hopkins, Ed. W., *Epic Mythology*, Delhi, 1947.
- Herrenschmidt, O., *Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, 1989.
- Hohenberger, A., *Rāmānuja. Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn, 1960.
- Hunashal, S. M., *The Vīraśaiva Social Philosophy*, Raichur, 1957.
- Hutton, J. H., *Les Castes de l'Inde*, Paris, 1949.
- Jaffrelot, Ch., *Les Nationalistes hindous*, Paris, 1993.
- Kakar, S., *Moksha, le monde intérieur. Enfance et société en Inde*, Paris, 1985.
- Karanjia, K. M., *The Mind of Nehru*, London, 1960.
- Keay, F. E., *Kabir and his followers*, London, 1931.
- Keith, A. B., *The Sāṅkhya System*, Calcutta, 1949.
- Klostermaier, K., *A Survey of Hinduism*, New York, 1989.
- idem*, *Hinduismus*, Köln, 1965.
- Krämer, A., *Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus*, Bonn, 1958.

- Krishnananda, S., *Yoga - meditația și Japa Sadhana*, trad. rom., București, 1992.
- Lacombe, O., *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānouja*, Paris, 1938.
- idem, *L'Absolu selon le Vedānta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et de Ramanoudja*, Paris, 1966.
- Lauenstein, D., *Das Erwachen der Gottesmystik in Indien. Die Entwicklung des Bhakti-Begriffes innerhalb der älteren religiösen Vorstellungen der Inder*, München, 1943.
- Le Saux, H., *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, 1965.
- Lemaitre, S., *Der Hinduismus*, Ashaffenburg, 1958.
- Macauliffe, M. A. (ed.), *The Sikh Religion*, Symposium, Calcutta, 1958.
- Maitra, S. K., *The meeting of the East and the West in Sri Aurobindo's philosophy*, Pondichéry, 1956.
- Martin-Dubost, P., *Çankara et le Védānta*, Paris, 1973.
- Mathur, J. C., *Drama in Rural India*, Bombay, 1964.
- McLeod, W. H., *The Sikhs. History, religion and society*, New York, 1989.
- Michaël, T., *Clefs pour le Yoga*, Paris, 1975.
- Morgan, K. W., *The Religion of the Hindus*, New York, 1953.
- Müller, Fr. M., *Ramakrishna. His life and sayings*, Calcutta, 1951.
- idem, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Varanasi, 1962.
- Nikhilananda, S., *Essence of Hinduism*, Boston, 1948.
- idem, *Der Hinduismus. Seine Bedeutung für die Befreiung des Geistes*, Berlin, 1960.
- O'Flaherty, W. D., Derret, J. D. M. (ed.), *The Concept of Mythology of Śiva*, London, 1973.
- O'Flaherty, W. D., *The origins of Evil in Hindu Mythology*, Los Angeles, London, 1976.
- Otto, R., *Rabindranaths Tagores Bekenntnis*, Tübingen, 1931.
- Owen Cole, W., Sambhi, P. S., *The Sikhs. Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1978.
- Pandey, R. B., *Hindu saṃskāras. A socio-religious study of the Hindu sacraments*, Delhi, 1969.
- Panikkar, R., *The unknown Christ of Hinduism*, London, 1964.
- idem, *Kerygma und Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*, Hamburg, 1967.
- idem, *Kultmysterium im Hinduismus und Christentum*, Freiburg i. Br., 1964.
- idem, *Hinduism and the Modern Cross Roads*, Bombay, 1956.
- idem, *Hindu Society at Cross Roads*, Bombay, 1956.
- Paranjoti, V., *Śaiva Siddhānta*, London, 1954.

- Patti, G., *Der Sāṃvāya im Nyāyā-Vaiśeṣhika-System*, Roma, 1955.
- Pereira, J., *Hindu Theology. A reader*, New York, 1976.
- Queguiner, M., *Introduction à l'Hindouisme. Exposé critique*, Paris, 1958.
- Radhakrishnan, S., *Die Lebensanschauung der Hindu*, Baden-Baden, 1961.
- idem, *The Brahma Sūtra, the philosophy of spiritual life*, London, 1960.
- Rajagopalachari, B. C., *Hinduism: Doctrine and Way of Life*, Bombay, 1959.
- Ramaswami (Aiyar), C. P., *Fundamentals of Hindu Faith and Culture*, Madras, 1959.
- Renou, L., *L'Hindouisme*, Paris, 1951.
- Rolland, R., *Das Leben des Ramakrishna*, Zürich-Leipzig, 1931.
- idem, *Das Leben des Vivekananda*, Zürich, 1965.
- Sadānand, B., *Studies in Nyāyā-Vaiśeṣhika Metaphysics*, Poona, 1947.
- Sakare, M. R., *History and Philosophy of the Liṅgāyata Religion*, Belgaum, 1942.
- Sankalia, H. D., *Ramayana Myth or Reality*, New Delhi, 1973.
- Sarma, D. S., *What is Hinduism?*, Madras, 1941.
- Schrader, Fr. O., *Der Hinduismus*, Tübingen, 1930.
- Siauve, S., *La doctrine de Mādhva, Dvaita-Vedānta*, Pondichéry, 1968.
- Singer, M. (ed.), *Krishna: Myths, Rites and Attitudes*, Honolulu, 1966.
- Singh, K., *The Sikhs*, London, 1953.
- Singh, S., *Vedāntadeśika*, Varanasi, 1958.
- Smith, B. L. (ed.), *Hinduism. New essays in the history of religions*, Leiden, 1976.
- idem, *Religion and social conflict in South Asia*, Leiden, 1976.
- Srinivas, M. N., *India's Villages*, Bombay, 1963.
- idem, *Caste in Modern India and other Essays*, 1966.
- Tagore, R., *Die Religion des Menschen*, Freiburg i. Br., 1962.
- Thomas, C., *L'ashram de l'amour. Le gandhisme et l'imaginaire*, Paris, 1979.
- Tondriau, J., *Du yoga au fakirisme*, Bruxelles, 1960.
- Venkatarāma, M.K., *Advaita Vedānta*, Bombay, 1964.
- Vivekananda, S., *Bhakti-Yoga*, trad. rom., București, 1993.
- Wilson, H. H., *Religious Sects of the Hindus*, Calcutta, 1958.
- Winternitz, M., *Rabindranath Tagore. Religion und Weltanschauung des Dichters*, Prag, 1936.
- Wolff, O., *Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild. Rāmākrishna, Gāndhī, ŚrīAurobindo*, Hamburg, 1957.
- Zacharias, H. C. E., *Renascent India. From Rammohan Roy to Mahatma Gandhi*, London, 1933.
- Zaehner, R. Ch., *Der Hinduismus*, München, 1964.

Jainismul

Izvoare

- Schubring, W., *Die Jainas*, Tübingen, 1972
 idem, *Worte Mahāvīras. Krit. Übers. aus dem Kanon der Jaina*, Göttingen - Leipzig, 1926.
 idem, *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons*, Hamburg, 1966.
 Winternitz, M., *Geschichte der indischen Literatur*, Bd.2, 2, *Die Heiligen Texte der Jainas*, Leipzig, 1920.

Lucrări de specialitate

- Alsdorf, L., *Les études Jaina: état présent et tâches futures*, Paris, 1965.
 Basham, A. L., *History and doctrines of the Ājīvikas*, London, 1951.
 Caillat, C., *Les expiations dans le rituel ancien des religieux Jaina*, Paris, 1965.
 idem, *La cosmologie jaina*, Paris, 1981.
 Galsenapp, H. von, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Hildesheim, 1964.
 Guérinot, A. A., *La religion Jaina, histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions*, Paris, 1926.
 Jain, M. U. K., *Jaina sects and schools*, Delhi, 1975.
 Kirfel, W., *Symbolik des Hinduismus und Jainismus*, Stuttgart, 1974.
 Mahias, M.-C., *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina de Delhi*, Paris, 1985.
 Mehta, M. L., *Jaina Philosophy*, Varanasi, 1971.
 Schubring, W., *Die Lehre der Jainas*, Berlin-Leipzig, 1935.
 idem, *The Doctrine of the Jainas*, Delhi, 1962.
 Shanta, N., *La Voie jaina: histoire, spiritualité, vie des ascètes pèlerins de l'Inde*, Paris, 1985.
 Williams, R. H. B., *Jaina Yoga. A Survey of the medieval Śravakācāras*, London, 1962.

V. Budismul

Lexicoane - dicționare - antologii

- Beyer, St., *The Buddhiste Experience. Sources and Interpretation*, Encino, 1974.
 Bhattacharyya, N.N., *The Glossary of Indian Religions Terms and Concepts*, Paul Press, New Delhi, 1990.

- Buddhistisches Wörterbuch. Kurzgefasstes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung von Nyanatiloka*, Verl. Christiani, Konstanz, 1952.
 Conze, E., *Buddhist Texts Through the Ages. Transl. from original Pāli, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa*, Oxford, 1954.
Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe und Lehrsysteme, Philosophie und meditative Praxis, Literatur und Kunst, Meister und Schulen, Geschichte, Entwicklung und Ausdrucksformen von ihren Anfängen bis heute, Barth Verlag, Bern (s.a.), 1992.
Dictionnaire du Bouddhisme. Termes et concepts. Préface de D. Ikeda. Ed. du Rocher, Paris, 1991.
 Glasenapp, H. von (Hrsg.), *Der Pfad zur Erleuchtung. Grundtexte der buddhistischen Heilslehre*, Düsseldorf (s.a.), 1974.
 Grimes, J., *Dicționar de filosofie indiană*, trad. rom., Cuvânt înainte de R. Bercea, Humanitas, București, 1999.
 Grönbold, G., *Der buddhistische Kanon. Eine Bibliographie*, Wiesbaden, 1984.
Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen, Barth Verlag, Bern (s.a.), 1986.
 Malasekera, G.P., *Dictionary of Pāli Proper Names*, I-II, London, 1937-1938.
 Nakamura, H., *Indian Buddhism - A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass, Dehli, 1987.
 Rhys Davids, T.W. and Stedte, W., *The Pāli Text Society's Pāli - English Dictionary*, London, 1921-1925.

Izvoare primare

Texte hīnayāniste

- Dahlke, P., *Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Ausw. aus dem Pāli-Kanon*, München, 1966.
 Geiger, W., *Samyutta-Nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon* übetrt., I-II, München, 1925-1930
Milinda-Pañha sau Întrebările regelui Milinda, trad. rom., Institutul European Iași, 1993.
 Nārada, Th., *The Dhammapāda*, London, 1954.
 Neumann, K.E., *Die Reden des Gotama Buddhas. Aus der Mittleren Sammlung-Majjhimanikāya des Pāli-Kanons*, Zürich-Wien, 1956.
 Idem, *Die letzten Tage Gotamo Buddho's. Mahāparinibbāna-suttam des Pāli-Kanons*, Zürich, 1956

- Idem, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotama Buddha's. Aus den Theragāthā und Therīgāthā* übers., Zürich, 1956.
- Idem, *Die Reden Gotamo Buddha's aus der längeren Sammlung Dighanikāyo des Pāli-Kanon*, I-III, Zürich, 1957.
- Nyanaponika, *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthāna-Methode*, Christiani, Konstanz, 1970
- Nyanatiloka, *Das Wort des Buddha. Eine systematische Übers. der Lehre des Buddha in seinen eigenen Worten*. Aussgew., übers. und erl. von Nyanatiloka, Christiani, Konstanz, 1978.
- Idem, *Der Weg zur Erlösung. In den Worten der buddhistischen Urschriften*. Aussgew., übers. und erl., in *Buddhistische Handbibliothek*, Bd. 8, Konstanz, 1958.
- Idem, *Die Reden des Buddha aus dem Anguttara-Nikāya. Aus dem Pāli zum ersten Male* übers. und erl., I-IV, München, 1922-1924.
- Oldenberg, H., *Vinaya Texts. Transl. from the Pāli*, Delhi, 1956.
- Rhys Davids, T.W., *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists*, London, 1981.
- Schmidt, K., *Buddhas Reden*, Berlin, 1978.
- Seidenstücker, K., *Itivuttaka*, Leipzig, 1922
- Idem, *Udāna*, Augsburg, 1920
- Winternitz, M., *Der ältere Buddhismus. Nach Texten des Tipitaka* übers., Tübingen, 1929

Texte mahāyāniste

- Açvagoṣa, *The Awakening of Faith in the Mahāyāna doctrine, (Śraddhotpādaśāstra)*, London, 1961
- Borsig, M. von, *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*, Hildesheim, 1987
- Conze, E., *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*. Hrsg. und eingeleitet von E. Conze, E.,. *Unter Mitarbeiten von I.B. Horner, D. Snellgrove, A. Waley*, Frankfurt a. M., Hamburg, 1957
- Idem, *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo, 1978.
- Cowell, E.B., Müller, Fr.M., Takakusu, J., *Buddhist Mahāyāna Texts*, Delhi, 1965.
- Jones, J.J., *The Mahāvastu*, I-III, London, 1949-1956.
- Lalita Vistara, *Leben und Lehre des Çakya*, Halle, 1902-1908.
- The Lankavatara-Sūtra*, transl. by D.T. Suzuki, London, 1957.
- Muralt, R. von (Hrsg.), *Tripitaka. Meditationssutras des Mahāyāna - Buddhismus*, Zürich, 1973

- Rahder, J., *Daśabhūmikā - sūtra et Bodhisattvabhūmi*, Paris, 1962.
- Saddharmapuṇḍarikasūtra. *Le lotus de la bonne foi*, Paris, 1973.
- Sāntideva, *Der Eintritt in den Wandel der Erleuchtung (Bodhi-caryavatāra)*, Osnabrück, 1970.
- Idem, *Śikḥā-samuccaya. A compendium of Buddhist Doctrine*, London, 1957
- Vajraccedikā Prajñāpāramitā*, Roma, 1957.
- Vimalakīrti, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain-Leuven, 1962.
- Waldschmidt, E., *Das Mahāparinirvāṣūtra*, I-III, Berlin, 1950-1951.
- Winternitz, M., *Der Mahāyāna - Buddhismus. Nach Sanskrit- und Prakrittexten*, Tübingen, 1930.

Literatură secundară hīnayānistă și mahāyānistă

- Achimescu, N., *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, Junimea, Iași, 1999.
- Antes, P., Uhde, B., *Das Jenseits der anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam*, Stuttgart, KBW Verl., 1972.
- Aronson, H.B., *Love and Sympathy of Theravāda Buddhism*, Delhi, 1980.
- Bancroft, A., *Religionen des Ostens. Wege geistiger Erlösung*, Übertr. aus d. Engl. v. L. Hemmer u. G. Remscheid, Zürich, Theseus Verl., 1976.
- Bareau, A., *L'Absolu en philosophie bouddique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta*, Paris, 1951.
- Bareau, A., *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Saïgon, École française d'extrême Orient, 1955.
- Bareau, A., *Die religionen Indiens*, III, *Buddhismus-Jainismus-Primitivvölker*, in Schröder, C.M. (Hrsg.), *Die Religionen der Menschheit*, 13, Stuttgart, Kohlhammer, 1964.
- Bareau, A., *Le bouddhisme indien*, in: J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, III, Paris, Payot, 1966.
- Bareau, A., Gombrich, R., *The World of Buddhism*, London, 1984.
- Bechert, H., *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Therāvāda-Buddhismus*, I. Frankfurt a.M. - Berlin, Metzinger, 1966.
- Boyd, J.W., *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, Brill, 1975.
- Bugault, G., *La Notion de "prajña" ou de sapience selon les perspectives du "mahāyāna"*, Paris, 1968.
- Carrithers, M., *Buddha*, trad.rom, Humanitas, București, 1996.
- Casey, D., *Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A.D. Andhra*, Harvard Univ., Cambridge/Mass., 1960.

- Conze, E., *Buddhist Meditation*, London, 1956.
- Conze, E., *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*, London, 1962.
- Coomaraswamy, A.K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York, Books, 1964.
- Dayal, H., *The Bodhistava Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi (s.a.), Banarsidass, 1970.
- De Silva, L.A., *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Foreword by J. Hick, London-Basingstoke, Macmillan, 1979.
- Dhiravamasa, V.-R., *Das meditative Leben. Ein neuer Weg zum Buddhismus*, Wien, Octopus Verl., 1977.
- Dumoulin, H., *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*. Überarb. Ausgabe, Freiburg i. Br., 1991.
- Dutt, S., *Early Buddhist monachism*, Bombay, 1960.
- Dutt, N., *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, London, 1977.
- Eber, J., *Parinirvāṇa: Untersuchungen zur ikonographischen Entwicklung von den indischen Anfängen bis nach China*, Diss., Würzburg, 1978.
- Eimer, H., *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen: eine Untersuchung*, Bonn, 1976.
- Foucher, A., *La vie de Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, Payot, 1949.
- Evers, H.D., *Monks, Priests and Peasants*, Leiden, 1972.
- Frauwallner, E., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956.
- Gardet, L., Lacombe, O., *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- Getty, A., *The Gods of Northern Buddhism*, Rutland, 1962.
- Glasenapp, H. von, *Buddha. Geschichte und Legende*, Zürich, Verl. der Arche, 1950.
- Idem, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Untersuchungen über die Philosophie der Brahmanen und Buddhisten*, Halle, 1940.
- Idem, *Vedānta und Buddhismus*, Mainz-Wiesbaden, 1950.
- Idem, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden, 1946.
- Idem, *Buddhism: A Non-Theistic Religion*, London, 1966.
- Goldstein, J., Kornfield, J., *Einsicht durch Meditation. Die Achtsamkeit des Herzens-Buddhistische Einsichts - Meditation für westliche Menschen*. Mit einem Vorwort des Dalai Lama, Bern (s.a.), Scherz Verl., 1989.
- Gokhale, B.G., *Buddhism and Aśoka*, Baroda, 1948.
- Gombrich, R.F., *Percept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971.

- Idem, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London, 1988.
- Govinda, L.A., *Buddhistische Reflexionen. Über die Bedeutung des Buddhismus für den Westen*, Frankfurt a.M., 1990.
- Greschat, H.J., *Die Religion der Buddhisten*, München-Basel, E. Reinhardt, 1980.
- Grimm, G., *Das Glück - Die Botschaft des Buddha "des aus dem Träumen Erwachten"*, 4. Aufl., hrsg. von M. Keller - Grimm und M. Hoppel, München, Drei-Eichen, 1960.
- Grimm, G., *Die Botschaft des Buddha. Der Schlüssel zur Unsterblichkeit*, erw. Neuaufl., Pfullingen-Württ, Baum Verl., 1953.
- Grimm, G., *Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation*, hrsg., v. M. Keller - Grimm und M. Hoppe, Baden-Baden, Holle, 1957.
- Gunaratana, M.H., *The Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1988.
- Günther, H., *Philosophy and Psychology in the Abhidharmas*, Luknow: Buddha Vihara, 1957.
- Günther, H., *Der Buddha und seine Lehre nach der Überlieferung der Theravādins*, Zürich, Rascher, 1956.
- Hecker, H., *Das buddhistische Nirvāṇa. Mit einer Stellenlese aus Pāli-Texten*, Hamburg, 1971.
- Heiler, Fr., *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, München, 1918.
- Hoppenworth, K., *Der Buddhismus. Information für Christen zur Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Handbuch mit Quellentexten*, Wannweil, Verl. Wort im Bild, 1977.
- Horner, I.B., *The Early Buddhist Theory of Man Perfected. A Study of the Arahat*, London, Williams/Norgate, 1936.
- Ikeda, D., *The Living Buddha - An interpretative Biography*, New York/Tokyo, 1976.
- Kalu, R., *Die Grundlagen der buddhistischen Meditation*, übers. aus dem Engl., v.O. Kornmüller, Wien, Octopus Verl., 1977.
- Karwath, W., *Erlösung hier und jetzt; eine Einführung in den Buddhismus*, Wien, Octopus Verl., 1977.
- King, L.W., *Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding*, London, Allen/Unwin, 1963.
- Kirfield, W., *Symbolik des Buddhismus*, Stuttgart, 1959.

- Köhler, H.W., *Śraddhā - in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*, Wiesbaden, 1973.
- Krüger, E., *Der Buddhismus im Lichte der Christusoffenbarung*, Stursberg Verl. der Wiesbaden, 1973.
- Küng, H., Bechet, H., *Christentum und Weltreligionen*, III, Buddhismus, München, 1990.
- Ladner, M., *Wirklichkeit und Erlösung. Eine Welt - und Inschau im Geiste des Buddha*, Konstanz, Christiani, 1925.
- Lamotte, É., *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Śāka*, Louvain, 1958.
- La Vallée Poussin, L. de, *Nirvāṇa*, Paris, 1925.
- La Vallée Poussin, L. de, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1930.
- Ling, T.O., *Buddhism and the Mythology of Evil. A Study in Theravāda Buddhism*, London, 1962.
- Lounsbury, G.C., *Buddhist Meditation in the Southern School*, London, 1950.
- Lubac, H. de, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, Éd. du Seuil, 1951.
- Lubac, H. de, *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.
- Mangoldt, U. von, *Christentum und Buddhismus. Verwandtes und Unterscheidendes*, München-Planegg, Barth Verl., 1959.
- Mangoldt, U. von, *Buddha lächelt - Maria weint. Die zwei Weisen des Heils*, München-Planegg, Barth Verl., 1958.
- Masson, J., *Le bouddhisme, chemin de libération*, Paris, 1992.
- Idem*, *La religion populaire dans le canon bouddhique Pāli*, Louvain, 1942.
- Mensching, G., *Buddha und Christus - Ein Vergleich*, Stuttgart, Deutsche Verlags - Anstalt, 1978.
- Mitra, R.C., *The decline of Buddhism in India*, Visabharato, 1954.
- Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, London, Allen/Unwin, 1970.
- Idem*, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Madhyamika System*, London, 1955.
- Nakamura, H., *Ways of Thinking of Eastren Peoples: India-Tibet-Japan*, 2. ed., Hononlulu, 1964.
- Nishida, K., *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokyo, 1958.
- Panikkar, R., *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, trans. from Italian by R.R. Barr, Maryknoll, New York, 1989.
- Pieris, A., *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz, Matthias-Grünwald Verl., 1989.

- Pye, M., *The Buddha*, London, Duckworth, 1979.
- Radhakrishnan, S., *Indische Philosophie*, I., *Von den Veden bis zum Buddhismu* übers.aus d. Engl. v. R. Jockel, Darmstadt (s.a.), Holle, 1955.
- Raguin, Y., *Bouddhisme-Christianisme*, Paris, Epi, 1973.
- Rahula, W., *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens Étude suivie d'un choix de textes*. Préface de P. Demiéville, Paris, Éd. c Seuil, 1978.
- Ranasinghe, C.P., *The Buddha's Explanation of the Univers*, Colombo, 1957.
- Ruegg, D.S., *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, 1981.
- Idem*, *Buddha-nature. Mind and the Problem of Gradualism in Comparative Perspective*, London, 1989.
- Schlingloff, D., *Die Religion des Buddhismus*, I, *Der Heilsweg des Mönchtums*, Berlin, de Gruyter, 1962.
- Schmidt, K., *Buddhas Lehre. Einführung*, 2. Aufl., Konstanz, Welle Verl., 1946.
- Schneider, U., *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt, Wiss Buchgesel., 1980.
- Schnetzler, J.P., *La méditation bouddhique. Bases théoriques et techniques*, Paris, Dervy, 1979.
- Schumann, H.W., *Buddhismus. Philosophie zur Erlösung. Die grossen Denksysteme des Hināyāna und Mahāyāna*, Berlin-München, Francke, 1963.
- Schumann, H.W., *Buddhismus -Stifter, Schulen und Systeme*, Olten - Freiburg I. Br., Walter, 1976.
- Senart, É., *Eseu despre legenda lui Buddha*, trad.rom., Institutul European Iași, 1993.
- Spae, J.J., *Buddhist - Christian Empathy*, Chicago - Tokyo, Chicago Inst. of Theology and Culture and Orients Inst. for Religious Research, 1980.
- Stcherbatsky, Th., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, London, 1965.
- Streng, Fr.J., *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville-New York, 1967.
- Strolz, W., *Heilswege der Weltreligionen*, II, *Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus*, Freiburg I. Br. (s.a.), Herder, 1986.
- Suzuki, B.L., *Mahāyāna Buddhism*, London, 1959.
- Suzuki, D.T., *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik. Welterperspektiven*, Frankfurt a.M.-Berlin, 1988.
- Suzuki, D.T., *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1968.
- Takeuchi, Y., *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, Leiden, Brill, 1972.

- Takizawa, K., *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*, Frankfurt a.M., Bonn, Lang Verl., 1980.
- Thomas, E.J., *Nirvāṇa and Parinirvāṇa*, India Antiqua, Leyden, 1974.
- Idem, *History of Buddhist Thought*, London, 1963.
- Waldenfels, H., *Faszination des Buddhismus. Zum cristlich-buddhistischen Dialog*, Mainz, Matthias-Grünwald Verl, 1985.
- Weinrich, G.R., *Die Liebe im Buddhismus und Christentum*, Berlin, 1935.
- Welbon, G.R., *The Buddhist Nirvāṇa and its western Interpreters*, Chicago-London, 1968.
- Wells, K.E., *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 1960.
- Welte, B., *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos Verl., 1980.
- Wijayaranta, M., *Le moine bouddhiste selon les textes du Theravāda*, Paris, 1983.
- Idem, *Le Culte des dieux ches les bouddhistes singhalais*, Paris, 1987.
- Idem, *Les Moniales bouddhistes : naissance et développement du monachisme féminin*, Paris, 1991.

Literatură vajrayānistă

- Arris, M., *Hidden Treasures and Secret Lives*, Simla-Delhi, Indian Institute of Advanced Studies, 1988.
- Bharati, A., *The tantric Tradition*, Anchoor Books, New York, 1970.
- Bhattacharyya, B., *Buddhist Esoterism*, London, 1932.
- Dasgupta, S.B., *Introduction to Tantric Buddhism*, Kalkutta, 1958.
- Glasenapp, H. von, *Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*, Stuttgart, 1940.
- Kvaerne, P., *An Antology of Buddhist Tantric Songs*, Bangkok, 1986.
- Lessing, F.D., Wayman A., *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Haga-Paris, 1968.
- Snellgrove, D.L., (Ed.), *Hevajra Tantra. With a Critical Study*, I-II, London, 1959. •
- Wayman, A., *The Buddhist Tantras*, New York, 1973.